3 1761 09374870 5

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Philos.H
.372

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Wesen und Ursprung der Lehre

von der

Präexistenz der Seele

und von der

Seelenwanderung

in

der griechischen Philosophie.

64342
19/4/05.

Von

Felix Laudowicz.

Berlin.
Selbstverlag des Verfassers.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/wesenundursprung00laud

Vorwort.

Durch dogmatische Studien über Kreatianismus und Traducianismus vor langen Jahren auf die Beschäftigung auch mit der Präexistenzlehre geführt, hat der Verfasser in langjähriger, durch seine Lebensschicksale oft unterbrochener Arbeit sich mit der Geschichte dieser Lehre und der damit zusammenhängenden von der Seelenwanderung befasst. Den seines Erachtens am weitesten gereiften Teil seiner Studien legt er hiermit vor; er hofft, trotzdem ihm die Lage seines Wohnorts die Beschaffung des Materials oft erschwerte und verzögerte, weder hinsichtlich der Quellen, noch hinsichtlich der zu erörternden Fragen irgend etwas Wesentliches übersehen zu haben.

Einleitung.

Die Lehre von der Präexistenz der Seele gehört der sogenannten „methaphysischen Psychologie“ an[1]), und zwar, genauer bestimmt, dem „spiritualistischen“ Zweige derselben, wo „die psychischen Vorgänge als die Wirkungen einer spezifischen Seelensubstanz“ gelten. Sowohl die dualistische Richtung, welche diese Seelensubstanz als wesentlich verschieden von der körperlichen Substanz oder Materie ansieht, wie die monistische (oder „monadologische“) Richtung, welche Seelensubstanz und Materie als wesentlich verwandt, gewissermaassen nur als verschiedene Äusserungsformen desselben Wesens betrachten, bieten kraft ihrer Annahme einer übersinnlichen Natur der Seele Raum sowohl für die Lehre von der Unvergänglichkeit der Seele in posterum (Unsterblichkeit), wie für die Lehre ihrer Präexistenz.

Während aber die Unsterblichkeitslehre in der spiritualistischen Psychologie einen breiten Raum einnimmt, ist die Lehre von der Präexistenz der Seele bedeutend weniger behandelt worden, und noch weniger ihre Modifikation, die Lehre von der Seelenwanderung. Am verbreitetsten ist sie in den ersten Zeiten der Geschichte der Psychologie, verliert dagegen immer mehr an Raum, je mehr wir uns der Neuzeit nähern und ist schon vor der Überwindung der metaphysischen Psychologie eine abgethane Grösse geworden. Eine Grösse aber ist sie gewesen, das beweist ihre eingehende Bearbeitung in der griechischen Philosophie, das beweist ihre Macht in der alten spekulativen christlichen Theologie, aus der sie nicht einmal das feierliche Anathem einer griechischen Synode ganz bannen konnte, das beweist endlich die Thatsache, dass noch im Jahre 1859 der Strassburger Theologie-

[1]) Vgl. Wundt, Grundriss der Psychologie 1896, S. 1—3 und 7—22 (besonders S. 7 und 8). Wundt's Einteilung der „metaphysischen Psychologie“ ist folgende:

I. Spiritualistische Psychologie.
   1. Dualistisches System.
   2. Monistisches oder monadologisches System.

II. Materialistische Psychologie.

Professor und Prediger J. F. Bruch in einer Monographie gegen sie aufzutreten für nötig befand. (S. u.)

Es wäre nun zweifellos interessant, eine historisch-kritische Darstellung der ganzen Präexistenz- nebst Seelenwanderungslehre zu geben, da Bruch's Buch, was das Philosophie-Historische anbelangt, neben der theologischen Erörterung nur wenig Raum und auch wenig Quellenstudium dafür übrig hat, eine andere, moderne Monographie aber nicht existiert.

Wenn der Verfasser dieser Zeilen sich auf die Untersuchung der beiden Lehren in der griechischen Philosophie beschränkt, so geschieht dies, weil hier dieselben so intensiv, wie nie wieder in der Philosophie, bearbeitet worden sind und weil sich hier alle die Grundtypen finden für die Modifikationen, welche der Präexistenzbegriff (einschliesslich des der Metempsychose) geschichtlich überhaupt aufzuweisen hat, sodass die späteren Gestaltungen dieses Begriffs entweder bewusste Rekapitulationen griechischer Lehren, oder unabsichtliche Parallelen zu diesen sind.[1])

Wenn die lückenhafte und (besonders hinsichtlich der griechischen Philosophie) erst auf Angaben zweiter Hand beruhende Arbeit Bruch's die gründliche Neubearbeitung der Geschichte dieses Präexistenzbegriffs in der griechischen Philosophie vollauf rechtfertigt, so könnte es doch die Frage sein, ob nach Zeller's monumentaler „Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung“ [2]), wo auch die Präexistenzgedanken der griechischen Philosophen gewürdigt sind, unsere Arbeit nicht überflüssig sei. So berechtigt dieser Zweifel erscheinen mag, glauben wir doch unser Unternehmen mit folgenden Gründen rechtfertigen zu dürfen: 1. Bei Zeller ist die Darstellung jener Lehre doch nur ein untergeordneter Punkt, bei uns die Hauptsache. 2. Zeller hat gerade hinsichtlich der Präexistenzlehren der einzelnen Philosophen seine Ansichten mehrfach geändert[3]). 3. Gerade bei den Philosophen, deren Schriften wir nicht mehr besitzen, sondern bei denen wir auf Fragmente und Citate anderer Schriftsteller angewiesen sind, aber auch bei den anderen Autoren kann man öfters ganz anderer Meinung sein,

[1]) Schon ein Vergleich der Bruch'schen Darstellung der nachgriechischen philosophischen Lehren über die Präexistenz mit den von uns besprochenen griechischen Lehren darüber kann das zeigen. (J. Fr. Bruch, Die Lehre von der Präexistenz der Seelen, historisch-kritisch dargestellt. Strassburg 1859.)

[2]) Zu Grunde gelegt haben wir die Auflage von 1876 ff. (I. Bd. 4. Aufl. II—III. 3. Aufl.), doch sind die Abweichungen der neusten Auflage (1892 I. Bd. 5. Aufl. etc.) stets berücksichtigt.

[3]) So z. B. hinsichtlich des exotischen Ursprungs des Präexistenz- bezw. Seelenwanderungsgedankens. Diesen verneint die neuste Auflage (I, 63), während die frühere ihn für möglich hält — was richtiger ist, wie sich zeigen wird.

wie es denn in der Natur der Philosophie liegt, dass hier jeder seine eigene Ansicht haben darf, wenn er sie nur begründen kann, und mehr als denken kann auch der berühmteste Meister nicht.

Was das sonstige Material anlangt, so sei bemerkt, dass Voigtländer's Berliner Doktordissertation „de animorum (sic!) praeexistentia Platonica“ [1]), soweit sie veröffentlicht ist, gar nicht vom Thema handelt, da der Verfasser über die Erörterung des „Prinzips der platonischen Philosophie“ nicht hinauskommt. Die übrige bei den einzelnen Autoren angegebene Litteratur ist nicht im Sinne Bruch's, d. h. zum Zwecke blossen Ausschreibens, sondern nur zur Orientierung über die verschiedenen gelehrten Ansichten benutzt, da wir stets auf die Quellen zurückgegangen sind und dabei öfters bei den alten Autoren ganz andere Ansichten als die ihnen zugeschriebenen gefunden haben.

Hinsichtlich des Umfangs des zu durchforschenden Gebietes sind wir über die von Zeller gesteckten Grenzen hinausgegangen und haben noch den Origenes in unsere Untersuchung mit hineinbezogen, weil seine Präexistenzlehre den letzten Ausläufer der griechischen Lehre über diesen Gegenstand bildet und mit der Verwerfung seiner Lehre die im Wesentlichen durch griechische Autoren repräsentierte Präexistenzlehre des Altertums ihren Abschluss findet.

Was nun den Inhalt unserer Arbeit angeht, so wird es sich I. zunächst darum handeln, festzustellen, was unter „Präexistenz“ zu verstehen ist, und welche verschiedenen Modifikationen dieser Begriff zulässt — eine Aufgabe, die schon im Interesse klarer Terminologie, sowie behufs Erkenntnis der charakteristischen Unterschiede der entstandenen Lehren zuerst gelöst werden muss. Hierbei wird auch das Verhältnis der Seelenwanderung zur Präexistenz klarzustellen sein.[2]) Sodann werden II. die einzelnen Fassungen des Präexistenz- (nebst Seelenwanderungs-) gedankens in der griechischen Philosophie historisch-kritisch dargestellt werden; endlich wird III. die Frage zu erörtern sein und auf Grund von teilweise noch unbenutztem Material zu lösen versucht werden, ob der Präexistenzgedanke (incl. des der Seelenwanderung) originell griechisch ist oder von auswärts übernommen wurde.

---

[1]) Berlin 1844. — S. 25: Et ea quae partis primae [de philosophiae Platonis principio] desiderantur et partem secundam et tertiam . . . quin adhuc retineam facere nequeo.

[2]) Gerade dieses Verhältnis ist selbst bei Zeller nicht scharf genug gekennzeichnet. „Präexistenz und Seelenwanderung“ werden meist zusammen genannt, ohne dass beide Gedanken genügend getrennt werden. Präexistenz bedeutet bald das, was wir „ideale“ Präexistenz nennen werden, bald die sogenannte „reale“ Präexistenz. Bei dieser fehlt wiederum die Unterscheidung der Präexistenz vor aller Körperlichkeit und derjenigen vor der Existenz in einem bestimmten Körper, also vorherige Existenz in einem anderen.

I.

Charakteristik des Präexistenzbegriffes.

Der Präexistenzbegriff ist ein zwar nicht absolut nötiges[1]), aber doch sehr naheliegendes Korrelat des Begriffs der Unsterblichkeit. Wie nämlich aus dem Begriffe der Seele als einer Substanz von übersinnlicher Natur geschlossen wird, dass sie nicht vergehen könne, so wird wiederum aus ihrer Fortdauer nach ihrer Trennung von dem Körper auf ihre Existenz vor der Vereinigung mit diesem Körper geschlossen. Der Begriff einer ewigen Existenz nach dem Leben bedingt eben den einer ebensolchen vor dem Leben.

Nur kommt es darauf an, wie diese Existenz vorgestellt wird.

A. Bei der Vorstellung, dass die Seele nach dem Tode sich mit der Gottheit oder der Weltseele wieder vereinige, in sie aufgehe, wird für ihre Präexistenz der Schluss gezogen werden, dass sie erst im Augenblicke des Eintretens in die Leiblichkeit anfange, persönlich zu existieren, vorher aber unpersönlich als potenzielle Emanation in der Weltseele, Gottheit o. dgl. enthalten gewesen sei. Ähnlich dieser pantheistischen ist die theistische Vorstellung, dass die Seelen vor ihrer irdischen Existenz schon in den Gedanken der alles vorhersehenden Gottheit existierten.[2]) Beide Arten so vorgestellter unpersönlicher Präexistenz der Seele können wir[3]) als **„ideale Präexistenz"** bezeichnen.

B. Wie aus dem spezielleren Begriffe der Seele als des Trägers unserer Persönlichkeit auf eine persönliche Unsterblichkeit geschlossen wird, so wird wiederum aus dieser der Schluss auf eine persönliche Präexistenz der Seele gezogen. Diese nennen wir **„reale Präexistenz"**.

Dieser Begriff lässt nun verschiedene Modifikationen zu.

---

[1]) Das unten zu erwähnende Erdmann'sche unsterbliche „Ich" z. B. ist erst im Erdenleben geworden. Hier ist also philosophisch die Unsterblichkeit für ein nicht präexistierendes persönliches geistiges Subjekt entwickelt.

[2]) Das Korrelat hierzu wäre allerdings eine unpersönliche Unsterblichkeit: doch kann diese ideale Präexistenz auch mit der Annahme persönlicher Postexistenz bestehen, indem die Persönlichkeit als eine auf Erden erworbene unverlierbare Eigenschaft angenommen wird.

[3]) Die Termini „ideale" und „reale" Präexistenz sind nach Bruch's Vorgange gewählt.

1. Diese reale Präexistenz kann nämlich gedacht werden
   a) als eine bewusste,
   b) als eine unbewusste.

Wie nämlich daraus, dass die Seele hier der Träger unserer bewussten Persönlichkeit ist, noch nicht ohne weiteres auf eine durchweg bewusste Postexistenz geschlossen werden muss (was z. B. die Annahmen eines „Seelenschlafs", eines traumartigen Schattendaseins — mit begrenzter oder nicht begrenzter Dauer — beweisen), so ist auch für die Präexistenz die doppelte Möglichkeit — bewusst oder unbewusst — gegeben. Aber sogar bei Statuierung einer bewussten Postexistenz nach dem Tode ist noch nicht der Schluss auf bewusste Präexistenz notwendig, da das Bewusstsein ja möglicherweise erst mit der Inkarnation der präexistent gewesenen Seele eintreten kann. Beide Möglichkeiten sind also zulässig und zu beachten.

2. Die reale Präexistenz kann ferner gedacht werden
   a) ohne zeitlichen Anfang,
   b) von einem Schöpfungs- oder Emanationsakte her datierend.

Die erste Ansicht ist eine reine Konklusion aus dem Begriffe der ewigen persönlichen Fortdauer nach dem Tode. Es wird also eine Pluralität präexistenter Seelen von Ewigkeit her angenommen. — Der zweite Fall setzt zunächst eine ideale Präexistenz voraus, nur dass er diese der irdischen Existenz nicht unmittelbar vorangehen lässt, sondern noch ein persönliches vorkörperliches Präexistenzstadium einschiebt. Die persönlich präexistierende Seele hat also hier einen Anfang, sie ist nicht zeitlos, sondern nur vorzeitlich, aber als Substanz von übersinnlicher Natur überdauert sie den Körper kraft dieser ihrer Substanznatur, mag sie auch eine „substantia creata" sein.[1]) — Diese vorzeitliche bildet zur zeitlosen Präexistenz einen analogen Gegensatz wie die von Johann Eduard Erdmann[2]) so genannte „Übersterblichkeit" zur Unsterblichkeit. Übersterblichkeit, d. h. „Nicht-Tangiertwerden durch den Tod", eignet nach Erdmann z. B. dem „Ich", das einen zeitlichen Anfang hier auf Erden hat, da es aus dem wechselseitigen Einwirken von Leib und Seele auf einander entsteht.

3. Bisher haben wir die Präexistenz der Seele lediglich betrachtet als eine Existenz vor aller Körperlichkeit und demgemäss als eine körperlose. Man kann aber als Präexistenz auch ansehen die

[1]) So nennt z. B. Descartes (Princip. philos. I, 52) die Seele „mens sive substantia creata" und auch bei Leibniz sind die „vorstellenden Substanzen", die Monaden zwar „créées", aber doch unvergänglich. (Vgl. Leibnitii opera ed. Erdmann. p. 705. 714.)

[2]) Psycholog. Briefe, 6. Aufl. (1882), S. 215 f.

eventuelle frühere Existenz der Seele in einem anderen, als dem gegenwärtig bewohnten Körper. Wir schlagen vor, die erstere **absolute,** die andere **relative** Präexistenz zu nennen. Eine oder mehrere solcher relativen Präexistenzformen werden in der Seelenwanderungslehre angenommen. Dabei leugnet aber diese Lehre die absolute Präexistenz keineswegs, setzt sie vielmehr als erste Stufe der Präexistenz voraus und zwar (da ja die Seelenwanderung in Bezug auf das erste Körperleben schon eine Art Postexistenz individueller Natur ist) setzt sie die absolute Präexistenz meist in der Form realer Präexistenz voraus, obgleich auch ideale Präexistenz möglich ist, — ja sogar die Voraussetzung absoluter Präexistenz ganz fehlen könnte, wie denn das erwähnte (erst im Verlaufe des Erdenlebens gewordene) Erdmann'sche „Ich" zu seiner Vervollkommnung sehr wohl als seelenwanderungsbedürftig gedacht werden könnte[1]), wo dann nur relative Präexistenz der Seelenwanderung vorangehen würde. Geschichtlich ist allerdings die Annahme dieser letzten Möglichkeit kaum nachweisbar.

Die Seelenwanderungslehre ist nach dem Gesagten die komplizierteste Form der Präexistenzlehre; sie kann enthalten a) die Annahme einer oder vieler relativen Präexistenzen und b) jede dieser Annahmen wieder verbunden mit der Voraussetzung einer absoluten Präexistenz *α*) idealer oder *β*) realer Natur, also mit der Voraussetzung (*α*) einer ursprünglichen Existenz der Seele als potenzielle Emanation der Weltseele oder als Gedanke göttlicher Präscienz, oder (*β*) mit der Voraussetzung einer persönlichen bewussten oder unbewussten, zeitlosen oder vorzeitlichen Präexistenz. Als philosophische Lehre (denn darum, und nicht um blossen Aberglauben handelt es sich) setzt die Seelenwanderungslehre schon ein ziemliches spekulatives Vermögen voraus.

Dies zeigt sich auch bei einem weiteren Punkte, der bei ihr in Betracht kommt. Es ist dies der Gedanke einer geordneten Stufenfolge aller Zustände, in die eine Seele in der Welt überhaupt kommen kann, und der weitere Gedanke, dass mit jedem dieser Zustände ein gewisses Maass moralischer Bethätigung der Seele als Bedingung gesetzt ist. Erfüllt die betreffende Seele in ihrem Zustande dieses Maass nicht, so wird sie in einen niederen versetzt, um nach Erfüllung von

[1]) Ist bei Erdmann das Ich das Resultat des Lebensprozesses, so kann dasselbe bei einem vorzeitig Sterbenden (dessen Schicksal E. selbst „ein Unglück" nennt) nicht vollständig zur Reife kommen oder gar sich kaum bilden. Da jenes „Unglück" nicht selbst verschuldet ist, läge in der Unmöglichkeit weiterer Entwickelung des Ich die Annahme einer göttlichen Ungerechtigkeit, die E., weil sich das Ich nur durch Leib und Seele entwickeln kann, eigentlich nur durch Annahme der Verpflanzung in einen neuen menschlichen Organismus vermeiden könnte. Er zieht aber diese Konsequenz nicht.

dessen Bedingungen in den höheren und so immer weiter hinauf in den höchsten möglichen, bei Nichterfüllung immer tiefer hinab zu sinken. Setzen wir z. B. den Zustand der Präexistenz = 0, sowie den der Körperlichkeit in die Minusreihe, z. B. die Zustände der verschieden organisierten Menschen von — 1 bis hinab zu — 100, den der Tierseelen von — 101 bis hinab zu — 200, den der Pflanzenseelen von 201 bis hinab zu 300 u. s. w.[1]), so wird die Seele, die sich im Zustande 0 nicht halten, dessen Bedingungen nicht erfüllen kann, je nach ihrem minus an Bethätigung in den Zustand — 1 oder tiefer hinabsinken. Erfüllt sie nun dessen Bedingung (+ 1), so kommt sie wieder in den ursprünglichen Zustand zurück, anderenfalls sinkt sie je nach Versäumnis ihrer Pflichten immer tiefer und kann sich nur durch Nachholen der Versäumnisse auf jeder Stufe langsam wieder emporarbeiten bis zum ursprünglichen Zustande.

Nehmen wir den Urzustand im Sinne idealer Präexistenz, so müssen wir ihn = ∞ (unendlich) setzen; unter Überspringung der 0 (des Zustandes der realen Präexistenz) sind dann die Seelen in die verschiedenen Zustände der (die Körperlichkeit bezeichnenden) Minusreihe durch Emanation oder göttlichen Willen versetzt mit der Aufgabe sich höher hinaufzuarbeiten, zu entwickeln, entweder (bei der pantheistischen Idealpräexistenz der Emanationslehre) bis zum Eingehen ins Unendliche, oder (bei der theistischen Idealpräexistenz der Präscienzlehre) bis zum Zustande 0 der Befreiung von den körperlichen Schlacken.

Nehmen wir also, da die Seelenwanderungslehre geschichtlich, wie bemerkt, meist mit dem Gedanken ursprünglicher realer Präexistenz verbunden ist, diese als den Zustand 0, so ist das Herabsinken der Seelen in die Zustände der Minusreihe nur erklärlich durch die Nichterfüllung ihrer Pflichten im vorhergehenden Zustande, und es wird so klar, wie gerade bei der geschichtlichen Gestalt der Seelenwanderungslehre ein präexistentieller Mangel, ein präexistentielles Vergehen der Seelen eine Hauptrolle spielt und wie ihre Einkörperungen als Strafen für Sünden angesehen werden, die sie in den vorhergehenden Zuständen begangen. Zugleich tritt hier die moralische Grundidee der ganzen Lehre, die auf Ausgleichung des selbstverschuldeten minus drängt, deutlich hervor.

Erst auf Grund der vorstehenden Analyse des Präexistenzbegriffs und der daraus erfolgenden Erkenntnis des Verhältnisses der Seelenwanderungslehre zu ihm werden wir das Wesen der hierauf bezüglichen Lehren der griechischen Philosophen verstehen und klar darstellen können.

---

[1]) Denn nach dem pantheistischen Satze „omnia sunt animata quamvis diversis gradibus“ müsste auch das sog. „Unorganische“ noch beseelt gedacht werden.

II.

Geschichtliche Übersicht.

Der erste griechische Philosoph, bei dem wir die Lehre von der Präexistenz und von der Seelenwanderung klar ausgesprochen finden, ist Pythagoras. Was sich über diese beiden Lehren vor ihm angeblich oder wirklich vorfindet, werden wir im nächsten Teile zu besprechen haben, wo es sich um den Ursprung dieser Lehren handelt; denn dass Pythagoras nicht der erste Denker gewesen, der auf dieselben von selbst gekommen sei, wird sogar schon von denjenigen Autoren, die über ihn berichten, zugegeben. (Vgl. Zeller I, S. 55.[1])

1.

Pythagoras.

Bruch hat bei der Darstellung der Lehre des Pythogaras, womit er sein Buch beginnt, (§ 1) das Missgeschick, dass das von ihm als „sicher" zuerst Erwähnte unsicher und unrichtig ist, während er das Sichere und Wesentliche der pythagoreischen Präexistenzlehre[2]) zuletzt und z. T. bloss als einen dem Pythagoras „auch" zugeschriebenen Gedanken bringt.

Durch Zeller's eingehende Untersuchung[3]) steht nämlich unseres Erachtens jetzt unbedingt fest, dass das altpythagoreische System nicht von dem dualistischen Prinzipe des Unbegrenzten und Begrenzten, sondern „von dem Satze ausging, dass alles seinem Wesen nach Zahl

[1]) 4. Auflage (die Seitenzahlen der früheren Auflagen sind bei Zeller stets am Rande vermerkt, sodass jede Auflage des Werkes benutzt werden kann). — Da es höchst pedantisch und überflüssig wäre, die mit unseren Ansichten übereinstimmenden Ausführungen Zeller's jedesmal, vielleicht nur mit etwas anderen Worten zu reproduzieren, verweisen wir im Folgenden, wie dies auch Schröder (Pythagoras und die Inder) thut, betreffs der Belegstellen einfach auf die trefflichen Zusammenstellungen bei Zeller. Dass wir dabei aber nicht nur in der Gruppierung, sondern auch in der Auffassung des Materials und in der Beurteilung der Lehren selbständig verfahren, beweist ein einfacher Vergleich mit Zeller's Darstellung.

[2]) Da die Seelenwanderungslehre nur eine Modifikation derjenigen von der Präexistenz ist, wie im vorigen Teile gezeigt, so wird im Folgenden, wo nicht besondere Unterscheidung nötig, mit dem allgemeinen Ausdrucke „Präexistenzlehre" auch sie mit gemeint.

[3]) Zeller I, S. 313—330.

sei; erst von hier aus entstand die Lehre von den Gegensätzen, unter denen eben deshalb der des Geraden und Ungeraden und nächstdem der des Begrenzten und Unbegrenzten allen anderen vorangeht. — Die Einheit dieser Gegensätze aber wurde nur in der Zahl selbst gesucht, die sich insofern näher als Harmonie bestimmte".

Die Unrichtigkeit der Bruch'schen Darstellung geht schon daraus hervor, dass er auf der einen Seite das „Unbegrenzte" mit dem „Bestimmten" identificiert, andererseits das „Begrenzte" (Zahl und Maass) mit dem „Bestimmenden". Das Unbegrenzte ist doch nicht schlechterdings „bestimmt", und das „Begrenzte" ist doch ganz etwas anderes als das Bestimmende, Begrenzende. Die Zahl ist nicht einer dieser zwei Gegensätze, sondern, als Harmonie, die Einheit beider. Gegen die von Bruch dem Pythagoras untergeschobene Identifikation des Unbegrenzten mit der Materie, des Begrenzten mit dem Geiste spricht das klare, einwandfreie Zeugnis des Aristoteles[1]), dass nicht Pythagoras, sondern Anaxagoras es gewesen sei, der zuerst den Geist vom Stoffe unterschied. — Die Lehre ferner von der Emanation der Menschenseelen aus der göttlichen oder Weltseele ist durchaus nicht so unzweifelhaft altpythagoreisch, wie Bruch (S. 8) glaubt, vielmehr ist dies, wie Zeller sehr wahrscheinlich gemacht hat (I, S. 385 ff.), eine spätere (anthropologische) Erweiterung und Veränderung der altpythagoreischen (physikalischen) Ansichten, die ihre Quelle in platonischen und stoischen Lehren hat.

Wesentlich ist dagegen und als altpythagoreisch nachweisbar Folgendes:

Präexistenz der Seelen, Bestrafung eines präexistentiellen Falles derselben mit Inkorporation in Menschenleiber, eventuell mit Seelenwanderung durch Menschen- und Tierleiber.

Im einzelnen dürfen wir noch nicht streng logische Ausgestaltung und Verbindung dieser aus dem Mythus übernommenen Vorstellungen erwarten und darum auch nicht (wie schon alte und noch mehr einzelne neuere Philosophie-Historiker es gethan) eine solche möglichst widerspruchsfreie Gedanken-Entwickelung im Interesse glatter Darstellung, aber im Gegensatze zu Quellen und Quellenkritik in die überlieferten altpythagoreischen Lehren über die Präexistenz etc. hineindeuten. Auf diesem halb philosophischen, halb religiösen Grenzgebiet gehen hier noch rezipierter Glaube und eigene Spekulation friedlich, aber unvermittelt neben einander her[2]), und dieser Zustand dauert gerade

[1]) Metaphysik I, 3. 984b, 15. (Nach der Ausg. der Berliner Akademie. 1831 ff.)

[2]) Wie dies auch Zeller hinsichtlich des Nebeneinander des wesentlich religiösen Gottesbegriffs und der spekulativen Weltidee bei Pythagoras zeigt. (I, S. 340—349.)

bezüglich der Präexistenz- und Seelenwanderungslehre noch über Plato hinaus. Mit Recht spricht daher Aristoteles[1]) im Hinblick hierauf von „πυθαγορικοὶ μῦθοι" und ebenso Plato[2]) in gleicher Beziehung von einem μυθολογεῖν des Pythagoras.

Ob Pythagoras einerseits eine präexistentielle Emanation der Seelen aus der Weltseele oder eine präexistentielle Schöpfung der Seelen angenommen, oder ob er andererseits eine Pluralität von Ewigkeit her präexistenter Seelen postuliert habe, bleibt zweifelhaft.[3])

Es ist sehr die Frage, ob Pythagoras sich diese Frage selbst klar beantwortet hat: sehen wir doch noch bei Plato (wie später zu zeigen sein wird) ein Schwanken in dieser Hinsicht. So viel aber ist gewiss, dass er eine vor aller[4]) Körperlichkeit vorhandene individuelle Existenz der Seele[5]) annimmt. Denn wenn er nach Aristoteles[6]) gelehrt hat τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα, so ergiebt sich daraus, dass die Seele vor dem körperlichen Sein und **ohne** anderen Körper existierend gedacht wird. Das Gleiche geht aus der auf Pythagoras gehenden Stelle des platonischen Gorgias[7]) hervor: ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμα ἔστιν ἡμῖν σῆμα. Denn wenn wir jetzt in dem Körper begraben sein sollen, so müssen wir vorher ein körperliches Leben, das als das wahre Leben angesehen wird, geführt haben. Das „wir" zeigt ferner, dass die Seele als individuell präexistiert habend aufgefasst wird.

Wo die Seelen so präexistiert haben sollen, ist ebenfalls nicht ganz klar und vielleicht von Pythagoras gar nicht gefragt worden. Aus dem philolaischen Fragment bei Claudian[8]) könnte man von dem angegebenen postexistenten Zustande, als einem individuell körperlosen in der Welt, den Analogieschluss auf einen ebensolchen präexistenten Zustand schliessen: demnach wären die präexistenten Seelen nicht im Himmel, sondern im κόσμος. Aber 1. ist das Fragment von sehr

---

[1]) De anima I, 3 fin.

[2]) Gorgias 493 A. (Nach der überall rezipierten Seitenzählung der Ausgabe von Stephanus 1578.)

[3]) Aus den späteren und neupythagoreischen Berichten lässt sich auf die altpythagoreische Ansicht um so weniger schliessen, als jene platonisch und stoisch beeinflusst sind. Für die Annahme einer Pluralität seit ewig präexistenter Seelen spricht die Analogie der von Pythagoras (s. u.) gelehrten individuellen ewigen Postexistenz, obgleich dieser Analogieschluss nicht unbedingt bündig ist.

[4]) Also nicht etwa einen siderischen Leib der präexistenten Seele.

[5]) Gleichviel, von wann an datierend.

[6]) De anima I, 3

[7]) 493 A (s. o.)

[8]) De statu an. II, 7 = Böckh, Philol. 177: Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus: a quo postquam deducta est, agit in mundo incorporalem vitam.

zweifelhafter Echtheit[1]), 2. ist das Bleiben in der Welt doch auch nach pythagoreischer Ansicht ein unvollkommener, unfreier Zustand der abgeschiedenen Seele gegenüber dem als reine Seligkeit und Freiheit bezeichneten Fortleben in dem *αἰθὴρ ἐλεύθερος*.[2]) Solange die Seele noch in der „Welt" ist, kann sie, wie sich zeigen wird, wieder in neue Körper kommen, ist also der Gefahr des Wiedersterbenmüssens ausgesetzt und nicht „*οὐκέτι θνητός*".

Da nun aber der präexistente Zustand unzweifelhaft als der höhere, selige gegenüber dem Erdenleben betrachtet wird, so scheint die Ansicht berechtigt, dass wir den Schauplatz der absoluten Präexistenz in eine höhere, übersinnliche Welt, in den *αἰθὴρ ἐλεύθερος* zu verlegen haben.

Der Grund des Verlassens dieses präexistenten Zustandes und der Einkörperung der Seelen ist bei Pythagoras ganz augenscheinlich ein präexistentielles Vergehen der Seelen. Denn die Leiblichkeit wird ja nicht nur als niederer Zustand, sondern als Grab[3]), als Fessel[4]), als Strafe[5]) der Seele hingestellt — was sicher, wie auch Zeller zugiebt[6]), altpythagoreisch ist.[7])

Welcher Art dieses präexistentielle Vergehen war, darüber fehlt uns allerdings in der altpythagoreischen Lehre ein sicherer Anhalt. Nicht unmöglich wäre es, wenn das Fragment bei Claudian echt wäre, dass jener „Fall" als eine unordentliche Sehnsucht der präexistenten Seelen nach sinnlicher Wahrnehmung der Dinge gedacht worden wäre.[8]) Es könnte wenigstens jenes spätere Citat ein Nachklang einer ähnlichen altpythagoreischen Lehre sein.[9]) Dass die Strafe des Körper-

---

[1]) Zeller I, S. 341 ff.

[2]) cfr. Carmen aureum V, 70 sq.

ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς.
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός.

[3]) Gorgias 40, A (s. o.): *τὸ μὲν σῶμα ἡμῖν σῆμα.*

[4]) Diog. Laert. VIII, 31.

[5]) Clemens Alexandrin., Stromat. III, 433 A.

[6]) I, S. 418.

[7]) Mit der Setzung einer Verantwortlichkeit auch für den im Zustande der absoluten Präexistenz begangenen Fehl ist zugleich gesagt, dass jene Präexistenz als eine **bewusste** angesehen wird.

[8]) Als Grund der Zuneigung der Seele zum Körper ist ja eben die nur durch diesen gegebene Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung genannt!

[9]) Wenn sich die Behauptung Ritter's, die Bruch nachspricht, dass nämlich die Seele nach Pythagoras im Zustande der absoluten Präexistenz „ein trübes Traumleben" führe, besser mit dem objektiven Thatbestande in Einklang stände, so könnte man als Ursache des Falls und seiner Strafe eine Sehnsucht nach deutlicherer Erkenntnis annehmen. Aber dann wäre der Zustand, nach dem die Seelen sich sehnen, ein vollkommenerer, als der präexistentielle, während doch nach P.

lebens über die vorher noch nie inkorporierte Seele wegen einer präexistentiellen Schuld (und nicht infolge irgend eines blinden Weltgesetzes) nach pythagoreischer Ansicht verhängt worden, geht schon aus der mit dem Präexistenzgedanken eng verbundenen Seelenwanderungslehre hervor, wo die verschiedenen Versetzungen der Seele in niedere Körper als Strafen für Sünden, die sie in dem vorher bewohnten Körper begangen, angesehen werden, während die Metempsychosen in vollkommenere Körper den Lohn der Besserung darstellen.

Die gefallenen Seelen sind nach des Philosophen Ansicht offenbar zunächst alle in Menschenleiber versetzt worden.[1])

Diejenigen Seelen nämlich, welche während ihrer irdischen Strafzeit in Reinheit gewandelt haben, gelangen in den Himmel, werden den Göttern gleich.[2]) Die, welche sich gar nicht irgendwie „gereinigt" haben, kommen zur Strafe (wahrscheinlich auf ewig) in den Tartarus.[3]) Die, welche nicht ganz rein gelebt haben, müssen noch weitere Busszeit im Körperleben durchmachen, und zwar gelangen sie, je nachdem die Reinheit oder Unreinheit in ihrem bisherigen Zustande überwogen hat, in höhere oder niedere Körper, d. h. entweder in den Leib eines vollkommeneren Menschen oder andererseits in unvollkommenere, ja sogar in Tierleiber, wobei die gebliebene Erinnerung an den früheren niederen oder höheren Zustand erhebend oder deprimierend wirkt. Denn dass Pythagoras eine Erinnerung an die früheren Inkorporationen wenigstens angenommen, geht aus seinen Äusserungen hervor, dass er sich auf seine früheren Zustände als Euphorbus, Pyrander etc. besinnen

---

dieser entschieden als der vollkommenere anzusehen ist. Ausserdem bedingt, wie schon bemerkt, die in der Strafe für jenen Fall liegende Idee der Verantwortlichkeit für denselben die Annahme, dass der Zustand der absoluten Präexistenz ein bewusster und kein trübes Traumleben sei. — Dass bei P. hierüber nichts Genaueres gesagt noch untersucht wird, zeigt ganz mythologische Sorglosigkeit.

[1]) Natürlich je nach der Schwere ihrer Schuld in feiner oder gröber organisierte.

[2]) Carm. aur. (s. o.) — Diog. Laert. VIII, 31: *ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς (ψυχὰς) ἐπὶ τὸν ὕψιστον.* Die reinen Seelen kommen also nicht in den *κόσμος* (wie Zeller S. 419, 2 will), sondern in den *Ὄλυμπος.*

[3]) Diog. l. l.: *τὰς δ' ἀκαθάρτους δεῖσθαι ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων.* Cfr. Aristot. Analyt. poster. II, 11. 94b, 32 — wo als altpythagoreische Ansicht genannt ist, dass der Donner die Sünder im Tartarus schrecke. (Zeller I, 419, 3.) — Da die Strafe ja in der Gebundenheit der Seele an einen Körper besteht, haben die im Tartarus verdammten Seelen auch einen solchen (denn an diesem werden sie ja gepeinigt), weil aber selbst der niedrigste tierische Körper noch ein Organismus ist, in dem sich die Seele wieder bessern kann, haben die verdammten, entweder direkt aus dem Menschenleibe, oder durch die abwärts gehende Reihe der Organismen in den Tartarus gesunkenen, von jeder Erlösung ausgeschlossenen Seelen nur das Surrogat, die Fratze eines Körpers, den „Schatten"-Körper.

könne, wobei er übrigens deutlich seine Existenz als Pythagoras für die höhere hält.[1]) Die Metempsychose in Tierleiber anlangend, berichtet Xenophanes[2]), Pythagoras habe in einem geprügelten Hunde die Seele eines ihm früher bekannten „lieben Mannes" wiedererkannt.

Nur geht die Wanderung in andere Körper nicht sofort nach dem Tode vor sich, sondern nach dem Verlassen des Leibes schweben die Seelen zunächst in der Luft umher.[3]) Hieraus erklärt sich die Nachricht des Aristoteles, dass die Seelen nach pythagoreischer Ansicht Sonnenstäubchen seien.[4]) Wie lange Zeit vergehe, bis die Seele wieder neu eingekörpert wird, ist bei Pythagoras noch nicht angegeben.[5]) Auch dies ist ein Zeichen von Unbesorgtheit um die genauere Erörterung der aus der vorgetragenen Lehre entspringenden Konsequenzen, einer Unbesorgtheit, wie sie für einen Mythus ganz charakteristisch ist, nicht aber für eine durchgebildete philosophische Anschauung.

Das Gleiche ergiebt sich aus der Vernachlässigung einer Untersuchung über verschiedene wichtige Voraussetzungen jener Lehren, z. B. über die Vorfrage, ob die Ursache des Falls in der Beschaffenheit der präexistenten Seelen selbst lag, oder ob sie von aussen her an sie herangetreten, ebenso über die damit zusammenhängende Frage, ob alle Seelen gefallen seien, oder nur eine bestimmte Zahl, ferner ob alle Seelen zu gleicher Zeit gefallen seien oder successive, ja ob vielleicht noch heute ein solcher Fall in bezw. aus der intelligiblen Welt stattfindet. Wenn wir eine Pluralität ewiger präexistenter Seelen annehmen dürfen (s. o.), so ist allerdings klar, dass ihre Zahl als eine begrenzte gedacht ist, unklar aber bleibt nicht nur, wieviel von diesen Seelen fallen, sondern auch die Frage, wie die stetige Verminderung der Seelen, die sich in der intelligiblen Welt befinden bezw. dahin zurückkehren, ergänzt werden soll. Denn da ja stets eine Anzahl Seelen auf Nimmerwiedersehen in den Tartarus versinken soll, wo sie *ἀρρήκτοις δεσμοῖς* festgehalten wird (s. o.), muss doch langsam aber sicher in der intelligiblen Welt ein minus eintreten.[6])

[1]) Zeller I, 286, 2. [2]) Zeller I, 418, cfr. 420.

[3]) Zeller I, 420, 4. 423, 3 (421).

[4]) De anima I, 2. 404a, 16.

[5]) Ebenso ist, um dies hier anzuschliessen, das sich aus der Seelenwanderungslehre ergebende (und von den späteren Pythagoreern, ja schon von Empedokles daraus gefolgerte) Verbot des Fleischgenusses, der blutigen Opfer etc. als altpythagoreisch nicht unzweifelhaft nachweisbar (Zeller I, 290); es fehlt eben noch die konsequente Bearbeitung der ganzen Lehre.

[6]) Denn dass Pythagoras an eine Ergänzung durch fortwährende Neu-Emanationen oder Neu-Schöpfungen von Seelen gedacht, dafür fehlt uns jedes Zeugnis, wie denn überhaupt dieser Gedanke dem alten Typus der Präexistenzlehre fremd ist.

Endlich fehlt, wie schon angedeutet, jede organische Verbindung der ganzen Präexistenzlehre mit dem philosophischen Systeme des Pythagoras. —

Diese Unvollkommenheiten der Lehre wiederholen sich teils bei späteren Autoren, wodurch sie eben auch noch bei diesen ihren Mythencharakter zeigen, teils hat die Spekulation einige von ihnen auszugleichen versucht.

Das Letztere zeigt sich schon in einem, von dem behandelten wesentlich verschiedenen Lehrtypus mehr kosmischer Natur, der ebenfalls dem Pythagoras zugeschrieben wird und augenscheinlich die erwähnte Schwierigkeit der Verminderung der intelligiblen Welt durch eine Art ἀποκατάστασις πάντων beheben soll. — Pythagoras soll nämlich[1]) mit der Lehre vom „Weltjahre" die Ansicht verbunden haben, dass nach gewissen Perioden, entsprechend dem wiederkehrenden gleichen Stande der Gestirne, alle früheren Verhältnisse in der Welt sich genau wiederholen, und dass so auch die Seelen wieder denselben Körper wie früher einnähmen, dass also jede Seele in jeder Weltperiode unter gleichen Umständen wie früher in den Körper zurückkehre. Unentschieden bleibt hierbei, ob die Seele nur einen Leib in jeder Weltperiode bewohne, während der Zwischenzeit sich aber im Himmel, in der Luft, oder im Hades aufhalte, oder ob jedes Weltjahr eine Serie von Metempsychosen enthält, wobei wieder unbestimmt bleibt, ob es durch diese ganz oder nur teilweise ausgefüllt wird.

Jedenfalls passt diese Lehre keineswegs zu der sonstigen Präexistenz- und Seelenwanderungslehre des Pythagoras. Denn während bei letzterer die Einkleidung der Seele in den Körper (bezw. ihre Wanderung durch verschiedene Körper) unzweifelhaft als Strafe vorangegangener Sünden erscheint, für die die Seelen verantwortlich sind, die durch ihren sündhaften Willen verursacht sind — entbehrt die als mechanisches Weltgesetz stets wiederkehrende Neu-Einkörperung der dem Körperbann bereits entrückten Seelen (die ja nach der ersten Ansicht οὐκέτι θνητοί sein sollen) nach Ablauf des Weltjahres, völlig jener ethischen Voraussetzung. Von dem Standpunkte aus, den wir als unzweifelhaft pythagoreisch kennen gelernt, dass die Einkörperung eine Strafe sei, ist diese Neu-Einkörperung (und daher Neu-Einkerkerung) der rein gewordenen Seelen eine Ungerechtigkeit und weiter nichts als das Resultat eines blinden Determinismus.

Da die Zeugnisse über diesen Lehrtypus als einen schon dem Pythagoras eignenden ziemlich spät sind[2]), lässt sich der Zweifel nicht abweisen, ob hier auf die Berichterstatter nicht spätere Lehren (vor

[1]) Die Belegstellen vgl. bei Zeller I, 411. 432.

[2]) Simplicius. Porphyrius. (Zeller I. 411.)

allem stoische Anschauungen) eingewirkt haben, von denen später die Rede sein wird. Sollte aber trotzdem diese Ansicht schon dem Pythagoras selbst zuzusprechen sein, so dürfte sie doch kaum von diesem erfunden sein. Die ganze Idee des Weltjahrs setzt eine Entwickelung astronomischer Beobachtungen und Berechnungen voraus, wie sie den damaligen Griechen kaum zuzuschreiben sind; denn die Astronomie des Pythagoras selbst ist noch recht mythologisch und nicht einmal hierin originell, vieles ihr Zugeschriebene ausserdem späteren Ursprungs.[1]) Die Lehre vom Weltjahre ist aussergriechischen Ursprungs, wie wir im III. Theile dieser Arbeit noch zu erörtern haben werden, und so weist denn dieser eng mit ihr zusammenhängende Lehrtypus, falls er dem Pythagoras angehört, auf eine exotische Heimat hin.[2])

2.

Parmenides.

Wie dem Pythagoras manches zugeschrieben wurde, was als seine Lehre nicht erweislich ist, sondern erst im späteren Pythagoreismus gelehrt worden ist, so hat man auch bei Parmenides die Ansicht von einer Präexistenz der Seele finden wollen. Es handelt sich hier um eine Angabe des Simplicius[3]), dass die weltregierende Gottheit des Parmenides „die Seelen bald aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare schicke, bald umgekehrt". — Ritter[4]) und Karsten[5]) kommen infolge falscher Übersetzung der beiden Neutra *ἐμφανές* und *ἀειδές* mit „Licht = Äther" und „Dunkel = irdische Welt" zu der Ansicht, Parmenides habe gelehrt, dass Gott die Seelen bald (durch die Geburt) aus einer höheren Welt auf die Erde herabsinken, bald (durch den Tod) sie wieder von hier nach dort zurückkehren lasse. — Aber, wie Zeller[6]) richtig bemerkt, bezeichnen die Ausdrücke *ἐμφανές* und *ἀειδές* gar nicht das Lichte und das Dunkle (geschweige denn die höhere und die irdische Welt), sondern „das was (uns) offenbar" und „das was (uns)

[1]) Vgl. hierüber Zeller's treffende Auseinandersetzungen. (I, S. 384 ff. nebst den Anmerkungen.)

[2]) Die weitere Entwickelung der pythagoreischen Präexistenzlehre werden wir im Zusammenhange mit dem Neupythagoreismus bringen, da erst diejenigen Faktoren besprochen werden müssen, die zur Bildung des mittleren Platonismus beigetragen haben, Platonismus und Stoicismus.

[3]) Simplic. zu Aristoteles Phys. 9a: *καὶ ἀεὶδὲ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.*

[4]) Ritter, Gesch. d. Philos. I, 510.

[5]) Karsten, philos. Graec. reliqu. (Amst. 1835 ff. I, 272 ff.)

[6]) I. S. 530. 2.

verborgen" ist, jenes daher die Oberwelt, dieses die Unterwelt, den Hades.[1]) — Wollte man die Ritter'sche Ansicht, dass überirdische und irdische Welt gemeint ist, festhalten, so müsste man, gerade umgekehrt wie er, das ἐμφανές (Sichtbare) auf die irdische, das ἀειδές (Unsichtbare) auf die überirdische Welt beziehen. Dann wäre es aber auffallend, dass die irdische Existenz vor der überirdischen genannt sei: denn die überirdische (Prä-) Existenz müsste doch als die erste genannt werden, wenn von einer Präexistenzlehre die Rede sein sollte. — Der einfache Wortlaut aber widerstrebt einer so gewundenen Deutung überhaupt, und die Beziehung der beiden Neutra auf Oberwelt und Unterwelt bleibt das Natürlichste. Wenn Zeller sagt, dass auch hierin noch „streng genommen die Vorstellung einer Präexistenz liegen würde", falls man die dichterische Ausdrucksweise des Parmenides „pressen" wollte, so scheint das unnötigerweise zu weit gegangen. Der Präexistenzgedanke müsste dann in den Worten liegen, dass die Gottheit die Seelen aus dem Hades wieder heraufsende. Es wäre demnach nur von „relativer" Präexistenz (cfr. Teil I.) die Rede, und der Gedanke wäre der, dass die nach Verlassen des Leibes im Hades gewesene Seele wieder in einen neuen Leib komme und von neuem das Leben durchmache bis zum Wiederabstieg in den Hades. Dann müsste aber der Gedanke der Neubeleibung deutlicher ausgedrückt sein. Wie der Satz in der überlieferten Fassung vorliegt, wird das Heraufschicken der Seelen aus dem ἀειδές in das ἐμφανές am einfachsten und ungezwungensten auf die schattenhaften Erscheinungen abgeschiedener Seelen bezogen, die von der Gottheit für kurze Zeit auf die Erde hinaufgesandt werden, die Lebenden zu trösten, zu warnen, zu schrecken, wie wir dies oft in der griechischen Sage finden.[2]) — Ausserdem aber verliert die ganze, von Parmenides augenscheinlich nur gelegentlich hingeworfene und nicht besonders (als Lehre) betonte Äusserung ihren Wert dadurch, dass die Stelle offenbar in dem zweiten Teile des parmenidischen Lehrgedichts stand[3]), der über das Nichtseiende handelt und von dem ausdrücklich v. 110 ff. des Gedichts gesagt wird, dass er im Gegensatze zu dem πιστὸς λόγος des ersten Teils (über das wahrhaft Seiende) nur δόξας βροτείας enthalte.[4])

[1]) Schon das Wort ἀειδές statt des zu erwartenden ἀφανές legt die Beziehung auf den Hades (Ἀΐδης bei Homer, den Tragikern etc.) nahe. — Ἅιδης ist erst die spätere, attische Form.

[2]) Sogar wenn sie im Traume erscheinen, werden sie nicht für Produkte der Phantasie, sondern für reale Erscheinungen gehalten (cfr. Odyssee XIX. 652 ff.)

[3]) Denn weder die Gottheit, noch die individuellen Seelen und der zeitliche Prozess derselben passen zu dem ἓν καὶ πᾶν des ersten Teils.

[4]) v. 110 ff. ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης. δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Wir können daher in dem genannten Satze weder eine Andeutung über Präexistenz, noch eine solche über Seelenwanderung sehen. —

Ebenso wenig vermögen wir dies hinsichtlich des Ausdrucks *στυγερὸς τόκος* in[1]) v. 129 (also auch im zweiten Teile des parmenideischen Lehrgedichts). Ritter[2]) will darin ausgedrückt finden, dass es besser sei, nicht geboren zu sein — und indem er den Zustand des Nichtgeborenseins per quadrationem terminorum mit dem des Noch-nicht-Geborenseins identificiert, glaubt er, dass in jener Wendung der Gedanke liege, der dem Geborenwerden vorangehende Zustand sei höher, als der darauf folgende. Wenn wir aber, statt dergleichen künstliche Konstruktion den einfachen Worten unterzulegen, dieselben pingui Minervà auslegen, so zeigt sich, dass das *στυγερὸς* die Schmerzen der physischen Geburt bezeichnet, was sich auch schon aus der Parallele der *μῖξις* des *ἄῤῥεν* und *θῆλυ* ergiebt; der Gebärakt wird *στυγερὸς* genannt, nicht die Thatsache, dass überhaupt Geburten zustande kommen. Das *στυγερὸς* ist hier augenscheinlich ein Epitheton ornans. Mehr ist es auch nicht, wenn wir *τόκος* und *μῖξις* an unserer Stelle in kosmischem Sinne gesagt sein lassen. Denn das kosmische Sichmischen und Werden ist ja nach der Alleinheitslehre des Parmenides nichts Reales, sondern nur Schein, sodass ihm die Qualität *στυγερὸς* oder irgend eine andere reale Qualität mit keinem grössern Rechte beigelegt werden kann, als wenn Homer den Tageshimmel *ἀστερόεις* nennt. Höchstens daran könnte man denken, dass Parmenides den *τόκος* wegen seiner Schein-Natur, die dem *ἓν καὶ πᾶν* gegenüber unberechtigten Anspruch auf Realität macht, *στυγερὸς* genannt habe: doch selbst das ist schon ziemlich unwahrscheinlich. Noch weniger — nämlich gar nicht — kann man aber eine Präexistenzlehre in dem dichterischen Epitheton finden.[3])

Deutlich dagegen lässt sich eine solche Lehre bei Heraklit bemerken.

3.

Heraklit.

Ähnlich wie bei Pythagoras stehen auch bei Heraklit die spezielleren Anschauungen von der Präexistenz der Seele nur in sehr

[1]) v. 128. *ἓν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ· πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή, πέμπουσ' ἄῤῥενι θῆλυ μιγῆναι, ἐνάντια δ' ἄνθις ἄρσεν θηλυτέρῳ.*

[2]) a. a. O.

[3]) Ganz abgesehen davon, dass eine solche Lehre für die Alleinheitslehre, die doch der Kern des parmenideischen Systems ist, vollkommen wertlos wäre.

losem Zusammenhange mit seiner philosophischen Lehre überhaupt und seiner Seelenlehre im besonderen.

Eine gewisse „ideale" Präexistenz liegt ja in dem Begriff des herakliteischen *πάντα ῥεῖ*, indem der folgende Zustand potenziell schon im vorhergehenden ist. Ebenso enthält auch die philosophische Seelenlehre des Heraklit eine Art idealer Präexistenzlehre. Nach Heraklits Physik ist die Seele ein Teil des Weltfeuers und zwar (eben wieder nach dem Prinzipe des *πάντα ῥεῖ*) ein sich aus diesem Feuer (durch Vermittlung des Atmungsorgane und der Sinneswerkzeuge) stets von neuem erzeugender Teil.[1]) Man kann daher im strengen Sinne eigentlich überhaupt nicht von einer persönlichen Identität der Seele sprechen; es ist immer wieder ein neues Stück göttlichen Urfeuers, das in den Körper eindringt und diesen belebt.[2])

Der Zustand der mit dem Körper (der als minder reiner Ausfluss des Weltfeuers gedacht wird) verbundenen Seele ist, gegenüber der präexistentiellen Immanenz in der göttlichen Urfeuer-Seele, entschieden ein niederer, erstens schon wegen des unreinen Wohnsitzes, zweitens, weil die Teilexistenz gegenüber dem Enthaltensein im Ganzen etwas Unvollkommneres ist. Hierauf scheint sich der dunkle Spruch Heraklits zu beziehen, dass die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen seien, dass unser Leben der Tod der Götter, unser Tod deren Leben sei[3]), was Zeller zutreffend so erklärt, dass, solange der Mensch lebt, der göttliche Teil seines Wesens, weil mit der Materie verbunden, gewissermaassen tot sei, während er durch Freiwerden von diesem unvollkommenen Zustande gewissermaassen wieder Leben bekomme. — Eine gewisse Ähnlichkeit mit der pythagoreischen Bezeichnung des irdischen Zustandes der Seele als eines

---

[1]) Vgl. die Belegstellen bei Zeller I, 642 ff.

[2]) Demnach ist es in herakliteischem Sinne wenig zutreffend, wenn Zeller a. a. O. (S. 646 Mitte) sagt, dass die Seele, weil Atmungsprodukt des Körpers, diesen nicht überleben könne. Dies ist moderne Vorstellung des Atmungsprozesses, nicht antike. Nach dieser ist ja die Materie lediglich Masse, die Seele allein das Bewegende; Zeller sagt dies von Heraklits Ansicht sogar selbst S. 642: „Der Leib für sich genommen, ist das Starre, Leblose." Der Körper kann daher auch keine Atmungsbewegungen machen, um die Seele einzulassen; er wird ja erst durch die Seele bewegt, belebt! Die Sache ist also nach Heraklit und den übrigen Alten umgekehrt: Der Körper wird erst dadurch zu Atmungsbewegungen veranlasst, dass ein Teil der Urfeuer-Seele in ihn hinein dringt; die Atmung ist also erst Folge des Eintritts, nicht Ursache davon. — Die gleiche Anschauung werden wir Teil III, 1 in einem aristotelischen Citate über die Seelenlehre der Orphiker finden.

[3]) a. a. O., 646.

Begrabenseins ist hier vorhanden; aber auch nur eine Ähnlichkeit.[1]) Denn dort ist der Grund des Begrabenseins der Seele ein moralischer (Sündenfall), hier aber ein rein physischer (Einatmung, durch die Urseele bewirkt); wird dort die Befreiung durch moralisches Verhalten im Leben gewonnen, so geschieht hier die Trennung der Seele vom Leibe durch einen rein physischen Vorgang, der durch das Weltgesetz des Wechsels bestimmt ist; war dort die Seele als ewig persönlich beharrend gedacht, so hier als fortwährend verändert und spätestens beim Tode in die Urseele aufgehend.[2]) Spätestens beim Tode — denn streng genommen kommt ja mit jedem Atemzuge ein neuer Urseelenteil in den Körper und geht der alte in die Urseele zurück. Die immer neu erscheinende Seele ist daher bei Heraklit nicht wie bei Pythagoras individuell mit der früher inkorporierten identisch, sondern nur generell, als Ausfluss derselben Urseele.

Zeller hat daher unrecht, wenn er diese Konsequenz einer idealen Präexistenz der Seele als „durch die philosophischen Voraussetzungen Heraklits nicht gefordert“[3]) bezeichnet.

Dies trifft erst hinsichtlich der nun zu besprechenden Äusserungen Heraklits, teilweise wenigstens, zu. Wenn nämlich Heraklit sagt[4]), dass die Seelen den Weg von oben nach unten durchwanderten und in Leiber einträten, weil sie einer Veränderung bedürften und des Beharrens in demselben Zustande müde würden, da dieses Beharren ihnen Beschwerde mache, jene „Flucht ins Leben“ aber[5]) eine Erholung sei — so steht diese an sich sehr bemerkenswerte Ansicht doch im Widerspruche mit seinen philosophischen Prinzipien. Denn zunächst kann Heraklit nach dem oben über seine Seelenlehre Gesagten gar nicht davon sprechen, dass „die Seelen“ in Leiber eintreten, weil „sie“ des voraufgehenden Zustandes müde geworden etc., da ja „die Seelen“ vorher gar nicht da sind, sondern nur die eine Weltseele, das Urfeuer. Nur von dieser all-einen Seele konnte hinsichtlich des vorkörperlichen Zustandes dergleichen prädiziert werden. Sodann ist die hier ausgesprochene Ansicht, dass die mit dem Körper verbundene, sich fortwährend neu gebärende oder, richtiger gesagt, überhaupt nur flüchtige, wechselnde Existenz der Seelen ein vollkommener Zustand sei, als der vorangehende und wieder folgende Zustand der Immanenz in der

[1]) Was natürlich die (bei Zeller a. a. O. angeführten) alten Kompilatoren veranlasst hat, dem Heraklit direkt pythagoreische Aussprüche (z. B. *σῶμα — σῆμα*) zuzuschreiben.

[2]) Wie Theodoret V, 23 ganz richtig den Sinn des Heraklit wiedergiebt, was Zeller (I, 649, 3) verkennt.

[3]) I, S. 646.

[4]) S. die Zeilen bei Zeller S. 647 f.

[5]) *τὸν λόγον τῆς ψυχῆς αὐξάνειν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον ἔμψυξιν.*

Weltseele — ist, sage ich, diese Ansicht doch in direktem Widerspruche mit der oben dargelegten Anschauung Heraklits, wonach logisch die an die Materie gebundene Teilexistenz der Seele der unvollkommnere Zustand gegenüber dem Vereintsein mit der Weltseele und dem Freisein von materiellen Banden ist! Nur von der Weltseele könnte mit Berechtigung ausgesagt werden, dass das Beharren in starrer Unveränderlichkeit etwas ihrer Natur Fremdes ist, dass ihr ganzes Wesen zur Veränderung, zur Ausgestaltung, zur Individuation dränge und hierin Befriedigung, Erholung, Ergötzen (τέρψις) finde.

Man könnte allerdings einwenden, dass die Übertragung solcher, der Weltseele zukommenden Bestimmungen auf „die Seelen" (als ob diese individuell und nicht bloss ideal präexistiert hätten) die Schuld der Gewährsmänner dieser Worte und nicht Heraklits selbst sei: in der That hat dies insofern etwas Wahrscheinlichkeit, als die so entschieden pantheistische philosophische Seelenlehre Heraklits einen für die griechische Anschauungsweise sehr wenig verständlichen und sympathischen Charakter trägt, wie wir denn noch später bei Plato und Aristoteles, sowie im III. Teile sehen werden, wie wenig Fassungsgabe selbst die philosophische Spekulation für den psychologischen Pantheismus hat, geschweige denn blosse philosophische Geschichtsschreiber. Bei der Dunkelheit der herakliteischen Ausdrucksweise wäre solch ein Missverständnis um so leichter erklärlich. — Indessen spricht doch gegen eine solche Ansicht und für die Annahme, dass die inkonsequente individuelle Präexistenz wirklich von Heraklit zugelassen sei, der Umstand, dass unser Philosoph auch mehrfach den Seelen eine beharrliche individuelle Postexistenz zugeschrieben hat, und zwar im Anschluss an die mythologischen Vorstellungen vom Hades, von Schutzdämonen etc. Diese Inkonsequenz steht ganz auf derselben Stufe mit der erwähnten von der individuellen Präexistenz, die ja auch eine zuerst beharrliche *(ἐπιμένειν!)* gewesen sein soll, bis die Seelen dessen müde geworden seien.

Gleichviel aber, ob Heraklit nur die rein philosophische, mit seinem Grundprinzip in Einklang stehende Lehre von einer nur „idealen" Präexistenz vorgetragen hat, oder ob auch die inkonsequente Lehre von einer „realen" Präexistenz der Seelen (in Anbequemung vielleicht an wenigstens einige pythagoreische Anschauungen) sich findet — darin weicht seine Präexistenzlehre von den vorhergehenden vor allem ab, dass die Inkorporation der Seelen nicht als Strafe für irgend ein präexistentielles Vergehen, sondern einfach als ein Vorgang von kosmischer Notwendigkeit hingestellt wird *(ἀμοιβαὶ ἀναγκαῖαι, διαδοχὴ ἀναγκαία)*.

Von einer Seelenwanderung im pythagoreischen Sinne ist bei Heraklit keine Rede. Der (gegenüber der Urseelen-Substanz) immer

fliessende Moduscharakter der Einzelseelen in seinem System lässt sich mit der Seelenwanderungslehre, welche in der Einzelseele eine identisch bleibende Substanz sieht, in keiner Weise vereinigen. Auch die zuletzt besprochene, dem Heraklit zugeschriebene Ansicht von einer „realen" Präexistenz der Seele enthält die Weiterbildung zur Seelenwanderungslehre nicht.

Fremd steht die herakliteische Lehre vom Präexistenz-, wie vom Postexistenz-Zustande der Seelen — für die griechische Weltanschauung da, wenn wir von der Inkonsequenz absehen, dass einzelne überlieferte Aussprüche sich der Volksanschauung vom Hades etc. anzubequemen suchen. Gerade weil aber solche Inkonsequenzen bei dem tiefen Denker doch noch vorkommen, lässt sich zweifeln, ob jene so „ungriechische" Lehre ganz originelles Produkt des Heraklit ist, oder ob er nicht die Anregung von nichtgriechischer Seite dazu empfangen habe. Der III. Teil unserer Arbeit wird sich mit dieser Frage weiter zu beschäftigen haben. —

Deutlich ausgeprägt und mit einander verbunden sehen wir die Lehren von realer Präexistenz und Metempsychose bei Empedokles.

4.

Empedokles.

Der Philosoph von Agrigent geht aus von der Annahme einer Pluralität ewig präexistenter Geister, *δαίμονες*, die mit den von ihnen kaum zu unterscheidenden Göttern[1]) ein seliges Leben im Himmel führen.[2]) Als ewig muss diese reale Präexistenz gelten: denn das *„μακραίων"*, wie v. 373 dieses himmlische Leben genannt wird, bedeutet in der dichterischen Sprache dasselbe wie „ewig". Dieser überirdische Zustand wird ferner als ein bewusster betrachtet. Empedokles nimmt nämlich als Grund des Heraustretens aus dem seligen Zustande eine präexistentielle Verschuldung der *δαίμονες* an, und zwar nennt er (während Pythagoras dies noch unbestimmt liess) zwei solche aus dem Himmel ausschliessende Vergehen: Blutschuld und Meineid. Der dieser Vergehen schuldig gewordene *δαίμων* muss 30000 Horen (10000 Jahre) lang von dem Himmel fern und verbannt umherschweifen, indem er durch allerlei Gestalten der sterblichen

[1]) Wie diese werden die *δαίμονες* sehr anthropomorph gedacht, was der Gedanke beweist, dass sie einander zu morden versuchen können (v. 371 — s. u.) Wir citieren nach Stein, Empedoclis Agrigentini reliquiae. Bonn 1842.

[2]) v. 381 nennt sich der verstossene *δαίμων*: *θεόθεν φυγάς*. — cfr. v. 390: *τιμὴ καὶ μήκεος ὄλβος* [im Himmel].

Wesen die mühsamen Pfade des Lebens durchwandert.[1]) Der Strafort ist die Erde, die deshalb als abgeschlossene Höhle[2]), als das Reich des Mordes, Streites, der Krankheit und Verwesung geschildert ist.[3]) Selbst die Erde sträubt sich zuerst, die gefallenen Geister aufzunehmen, ein Element stösst sie ins andere aus (v. 377), bis endlich durch den „Mantel des Fleisches" (v. 402) der *δαίμων* in die Körperlichkeit gewissermaassen begraben wird.[4]) Je nach ihrer Verschuldung nun sind die *δαίμονες* mehr oder weniger tief in die Reihe der Körperorganisationen versenkt. Als niedrigste Stufe werden die Pflanzenleiber angesehen, dann kommen die Tierleiber, endlich die Menschenleiber. (v. 383.) Jedes genus und jede species, ja sogar der Rang der einzelnen Körper (vollkommnere oder unvollkommnere) innerhalb der species sind dem Grade der Verschuldung angepasst. (v. 438.) — Wer sich nicht bessert, sinkt schliesslich in den Tartarus hinab, ähnlich wie bei Pythagoras[5]), von wo es kein Entrinnen mehr giebt. Diejenigen aber, welche ihr jeweiliges Prüfungsstadium bestanden haben[6]), steigen immer höher, bis sie zu Wahrsagern, Dichtern, Ärzten, Fürsten, ja endlich zu Göttern werden und als solche wieder ihren früheren Zustand erreichen.[7])

Die Ähnlichkeit dieser Lehre mit der pythagoreischen ist ganz unverkennbar. Hier wie dort reale, von Ewigkeit her datierende, bewusste Präexistenz: hier wie dort das Herabsinken in die irdische Existenz motiviert durch eine aus freiem Willen der präexistenten

---

[1]) v. 369. *ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, ἄϊδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις· εἴτε τις ἁμπλακίῃσι φόνου φίλα γυῖα μιήῃ αἵματος, ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ δαίμων, οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρὶς μὶν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνον εἴδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.*

[2]) 391. *ὧδε πεσὼν κατὰ γαῖαν ἀναστρέφομαι μετὰ θνητούς.* 392. *ἠλύθομεν τόδ' ἐς ἄντρον ὑπόστεγον.*

[3]) v. 386. *ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν, αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά.*

[4]) v. 404. *ἐκ μὲν γὰρ ζώων ἐτίθει νεκροειδέ' ἀμείβων.*

[5]) So nämlich scheint die Erwähnung des Tartarus in die empedokleische Lehre einzugliedern zu sein, während bei Zeller's Anordnung und Auffassung die einzelnen Bestimmungen sich widersprechen. — Dass die Strafe im Tartarus eine ewige und der Aufenthalt nicht bloss, wie Zeller grundlos sagt, ein „Zwischenzustand" sei, ergiebt sich klärlich aus v. 445 ff.!

[6]) Auch bei Empedokles bleibt ihnen, wie bei Pythagoras, die Erinnerung an die früheren Metempsychosen (v. 383 Anf.).

[7]) v. 447 *εἰς δὲ τέλος πάντες τε καὶ ὑπνόπολοι καὶ ἰητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇοι φέριστοι, ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι, εὖνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς.*

Seelen hervorgegangene Verschuldung[1]): hier wie dort Beziehung zwischen der Grösse dieser Verschuldung und der Grösse der Strafe: hier wie dort eine Seelenwanderung in ab- und aufsteigender Richtung, wenn auch bei Pythagoras nicht bis zu den Pflanzen hinab: hier wie dort ferner die Bestrafung ganz besserungsunfähiger Seelen durch ewige Strafe im Hades: bei beiden Philosophen die Erinnerung an früher durchwanderte irdische Existenzen, bei beiden endlich das Zurückkehren der tugendhaften Seelen in den ursprünglichen seligen Zustand.

Über Pythagoras geht Empedokles hinaus durch die genauere Angabe der Dauer der Metempsychose bis zur Rückkehr in den Himmel (30000 Horen = 10000 Jahre[2]), ferner durch die genauere Einteilung der zu durchwandernden Organismenstufen und hierbei besonders durch die bemerkenswerte Angabe (v. 383), dass dieselbe Seele sowohl männliche wie weibliche Körper durchwandern kann, welch letztere als niedere Stufe gelten gegenüber den männlichen, sowie durch die Ausdehnung der Wanderung auch durch die Pflanzenwelt.[3])

Wie bei Pythagoras aber ist auch bei ihm die Präexistenz- und Seelenwanderungslehre mit seinem übrigen Systeme nicht logisch zusammenhängend, vielmehr eine diesem in vielen Fällen widersprechende, aus der Mythensphäre übernommene Ansicht.

Zunächst scheint ja jene Lehre zu dem kosmischen Systeme des Empedokles ganz gut zu passen. Wie hier ein seliger Urzustand vorhanden, so dort die harmonische Verbindung der ewigen Urstoffe durch die Freundschaft im *σφαῖρος* — eine Verbindung, die ebenso wie das einträchtige selige Leben der präexistenten Seelen durch eine Störung gelöst wird: hier durch den *νεῖκος*, dort durch Blutschuld und Meineid. Die Grundstoffe durchwandern sodann in wechselnden Verbindungen alle Gestalten[4]), sie werden sogar mit Götternamen bezeichnet, ja direckt *δαίμονες* (wie die Seelen) genannt[5]) — alles

[1]) Denn das *ἀνάγκης χρῆμα* (v. 369 s. o.) bezieht sich keineswegs auf eine Notwendigkeit dieser Sünde, sondern auf das notwendige, unweigerliche Erfolgen der Strafe dafür.

[2]) Krische, über Platon's Phädrus, S. 66.

[3]) Während endlich bei den älteren Pythagoreern zweifelhaft war, ob sie die praktische Konsequenz der Metempsychosenlehre zogen und den Fleischgenuss verboten, ebenso auch die blutigen Opfer missbilligten — ist beides bei Empedokles deutlich verboten (v. 430. 436. 428. 425), dagegen bleibt es zweifelhaft, ob er auch in Konsequenz seiner Pflanzen-Metempsychose den Pflanzengenuss verbot. (Vgl. Zeller I, 732 hierüber.)

[4]) Vgl. die Stellen bei Zeller I, 689, 4, auch 683, 2.

[5]) S. Zeller, a. a. O., S. 696, 1. 718, 7.

Ähnlichkeiten, aus denen Ritter[1]) und andere[2]) einen Zusammenhang der Präexistenz- und Seelenwanderungslehre mit der empedokleischen Physik beweisen zu können meinen. — Indessen sind diese Ähnlichkeiten eben nur Ähnlichkeiten, und zwischen der Präexistenz-, Metempsychosen- und Unsterblichkeitslehre einerseits und der Physik andererseits besteht in Wahrheit bei Empedokles nicht nur kein innerer Zusammenhang, sondern vielmehr ein klaffender Widerspruch. Nach der empedokleischen Physik ist, wie Zeller[3]) treffend hervorhebt, das geistige Leben nur ein Resultat der Verbindung der körperlichen Stoffe, daher als individuelles durch diese Stoffverbindung unseres Körpers bedingt, so dass die Seele weder vor der Bildung des Leibes existiert haben, noch diesen überdauern kann. Die Bewegung der Grundstoffe und die Wanderung der präexistenten Seelen durch die irdischen Organisationen haben daher höchstens „entfernte Ähnlichkeit", ohne dass man hieraus den Schluss ziehen dürfte, dass der Denker von Agrigent zwei so verschiedene Sachen, wie Entstehung von Seelen durch bestimmte Stoffverbindung und Eintreten bereits individuell bestehender Seelen in gewisse Körper verwechselt haben sollte. Dem Einwande aber, dass Empedokles die Seelenwanderungslehre etc. nur als Symbol für die Lebendigkeit der Natur und die stufenweise Entwickelung ihres Lebens gemeint habe, steht[4]) der Umstand entgegen, dass für ein blosses Bild diese Lehre mit zu grosser Bestimmtheit[5]) und Lebhaftigkeit vorgetragen wird, auch eine gewisse Feierlichkeit atmet, und dass die daran geknüpften moralischen Lehren sich auf die buchstäbliche Metempsychosenlehre etc. beziehen, nicht auf die physikalischen Vorgänge.

Auch Zeller sieht die Widersprüche der genannten Lehren mit der Physik des Empedokles als eine Folge davon an, dass der Philosoph diese Lehren aus mythischer Tradition geschöpft habe. Welcher Art die letztere gewesen, werden wir im dritten Teile dieser Arbeit erörtern.[6])

Anaxagoras ist, wie schon bei Pythagoras erwähnt wurde, nach des Aristoteles Zeugnis der erste, der streng philosophisch Körper

[1]) Ritter, Gesch. d. Philos. I, 563 f.

[2]) Schleiermacher, Sturz, Wendt, Irhov. (Vgl. Zeller I, S. 733, 5.) Die Darstellung des Systems wird natürlich dadurch runder, aber nicht richtiger.

[3]) Zeller I, S. 733.

[4]) Vgl. Zeller I, S. 734.

[5]) Dass die *δαίμονες* der Präexistenz- etc. Lehre (die Seelen) nicht die *δαίμονες* der Physik (die Elemente) darstellen können, ergiebt sich aus v. 377, wo die gefallenen Seelen von allen Elementen ausgestossen werden!

[6]) Und zwar in anderem Sinne als Zeller.

und Geist als zwei selbständige Substanzen von einander scheidet. Indessen auf eine Präexistenzlehre hat er sich um so weniger eingelassen, als er den νοῦς vor allem zur physikalischen Welterklärung verwendete, moralische und theologische Lehren dagegen nicht entwickelte. Wir könnten bei ihm höchstens an eine ideale Präexistenz des menschlichen νοῦς im νοῦς überhaupt denken, doch hat dies weiter kein Interesse, da er auf das Wie der Besonderung des νοῦς in Einzelseelen kein Gewicht legt. (Vgl. Zeller I, S. 904 f.) — Ebensowenig finden wir bei den Atomisten, den Sophisten und den ersten Sokratikern etwas Bemerkenswertes über Präexistenz der Seelen gesagt.

Höcht wichtig ist dagegen als Verarbeitung der früheren Ansichten und als Basis für die meisten späteren die Präexistenz- und Seelenwanderungslehre Platos.

5.

Plato.

Die früheren Darstellungen der Lehren Platos von Präexistenz und Metempsychose (z. B. bei Tennemann. Ritter und dem von ihnen abhängigen Bruch[1]) leiden an dem Fehler, dass sie diese Lehren als ein abgeschlossenes Ganzes behandeln, anstatt ihren Entwickelungsgang im platonischen Denken zu verfolgen und die verschiedenen Phasen dieser Entwickelung klar auseinander zu halten Daher bringen sie teils selbst Ansichten Platos, die einander widersprechen, ohne dass man den Grund dieses Widerspruches sieht,[2]) teils lässt sich gegen ihre Behauptungen, die meist einseitig bleiben, das Gegenteil beweisen.[3]) Ausserdem wird gar nicht untersucht, wieweit Plato diese Lehren mit seinem Systeme innerlich verbindet oder sich ihrer nur zur Aushilfe oder zu dichterischer Ausschmückung bedient. Zeller nimmt auf die

[1]) S. Bruch, S. 11.

[2]) So sieht man nach diesen Darstellungen (besonders bei Bruch) gar nicht ein, wie die Seelen überhaupt fallen konnten, da sie doch „Verwirklichungen göttlicher Ideen“ sein und als „reine Intelligenzen“ geschaffen sein sollen (Bruch, S. 11). Man erfährt eben gar nicht, dass die Lehre von der Einkörperung infolge eines Falles eine ganz andere Präexistenzidee voraussetzt, als die andere Lehrform, nach der die Einkörperung eine Stufe des Entwickelungsprozesses der Seele ist.

[3]) Z. B. gegen die Behauptung, dass die Seelen geschaffen seien (Bruch, S. 10 f.). können viele platonische Stellen zu Gunsten ihres Unerschaffenseins angeführt werden; gegen die Behauptung, dass die präexistente Seele lediglich ein λογιστικόν gewesen, giebt es Stellen, die ihr in jenem Zustande auch schon das θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν beilegen, wie unten weiter erörtert werden wird.

letztgenannten Fragen zwar Rücksicht, trennt auch schon die Darstellung des Timäus über die Präexistenz etc. von der des Phädrus, doch geht diese Unterscheidung nicht tief und nicht weit genug.[1]) — Wir werden nun versuchen, die verschiedenen Entwickelungsstadien der platonischen Ansicht genau auseinanderzuhalten, ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Beziehungen zu den bereits besprochenen Lehren klarzustellen, sowie die einzelnen Typen der platonischen Präexistenz- etc. Lehre auf ihren Konnex mit dem philosophischen Grundgedanken Plato's hin zu prüfen.

Zunächst muss festgehalten werden, dass Plato sich bewusst ist, dass es sich hier um Mythen handelt; in den meisten Fällen legt er daher auch diese vorzubringenden Mythen den Personen des betreffenden Gespräches als etwas von denselben „Gehörtes" in den Mund. Indessen ist er andererseits auch überzeugt, dass in diesen Mythen berechtigte Lehren enthalten sind, die er besonders ihres ethischen Gehaltes wegen schätzt.[1]) Eine klare Grenzlinie zwischen Mythus und sicherer Lehre zieht er freilich nicht; warum, werden wir weiter unten sehen. — Dass Plato in jenen Überlieferungen mehr als Mythen gesehen, kann man allerdings nicht wie Zeller[2]) dadurch erhärten, dass er sittliche Ermahnungen an sie knüpft[3]), wohl aber daraus, dass er sie für seine Unsterblichkeitslehre nutzbar zu machen sucht. Es wird sich zeigen, dass Plato zu diesem Zwecke die alten Traditionen nicht nur übernimmt, sondern ihnen neue Züge hinzufügt. Bei ihm ist das deutliche Bestreben sichtbar, jene Mythen zu verarbeiten, und in diesem Ringen seiner philosophischen Spekulation mit dem überkommenen Stoffe ist eine fortschreitende Annäherung beider bemerkbar.

Wir können hier ganz deutlich drei Entwickelungsstufen der platonischen Präexistenz- und Metempsychosenlehre unterscheiden:

a) die Darstellung im Phädrus,
b) „ „ im Phädon,
c) „ „ im Timäus.[4])

---

[1]) Nicht tief genug geht die Unterscheidung, da, wie sich unten zeigen wird, der Sinn einiger Stellen missverstanden ist und da ferner Anschauungen als dem Phädrus und Timäus gemeinsame (S. 694) angeführt sind, die nur dem Phädrus angehören. Nicht weit genug geht die Unterscheidung, da z. B. die Eigentümlichkeit der Präexistenz- etc. Lehre des Phädon gar nicht als besondere Entwickelungsstufe erkannt ist.

[2]) S. die Belegstellen bei Zeller II, 1, S. 697.

[3]) Wie oft werden doch an „unsichere Fabeln" sittliche Ermahnungen geknüpft, z. B. bei der Lektüre klassischer Dichter! Die neuere Pädagogik will ja sogar bei der Ovidlektüre „das ethische Interesse pflegen".

[4]) Diese zeitliche Reihenfolge dürfte keinem Widerspruche unterliegen. Hinsichtlich der Entwickelung der Präexistenzlehre etc. ist, wie wir sehen werden, diese Reihenfolge sicher berechtigt.

a.

Der **Phädrus** nimmt ganz deutlich eine reale bewusste Präexistenz der Seelen von Ewigkeit her an. Die Seele ist im Gegensatze zur trägen, leblosen Materie[1]) das Prinzip des Lebens, daher selbst stetig bewegt und erster Grund *(ἀρχή)* aller Bewegung.[2]) Als solcher ist sie notwendigerweise ungeworden und übrigens auch aus demselben Grunde unvergänglich.[3]) — Diese Präexistenz ist ganz entschieden nicht nur als eine vorkörperliche, sondern auch als eine durchaus unkörperliche gedacht.[4]) Der Schauplatz derselben ist der Himmel[5]), wo die Seelen herumziehen und „ihr Haupt in den überhimmlischen Ort erheben". Hier wird der vernünftige Teil der Seele *(τὸ λογιστικόν)* im seligen Anschauen der Ideen befriedigt. Das ist der Zustand des *πτέρωμα*: die Seele hat noch himmlische Flügel.[6]) — Aber die präexistente Seele besitzt nach der Darstellung des Phädrus neben dem edlen vernünftigen Teile *(λογιστικόν)* auch schon die beiden niederen Seelenvermögen *(θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν)*.[7]) Diese sind mit dem Zwiegespann der mythischen Darstellung (p. 246 ff.) gemeint, während die Vernunft als Wagenlenker hingestellt wird.[8]) — Diejenigen Seelen nun, in denen die beiden unteren Teile von dem vernünftigen beherrscht werden, bleiben zunächst in dem seligen Zustande, wo sie mit dem Chore der Götter das wahre Wesen der Dinge anschauen. Diejenigen Seelen jedoch, bei denen der Verstand seine Herrschaft über die beiden Rosse *θυμός* und *ἐπιθυμία* verliert, geraten wie durchgehende Gespanne in Verwirrung, in Kollision und Streit mit anderen, verlieren dadurch ihre Schwingen (das *πτέρωμα*) und fallen zur Erde nieder.[9]) — Ganz deutlich ist hier die Ursache des Falls ein Ver-

[1]) Phädr. 245 E. *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ ἔξωθέν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον.*

[2]) 245 C. *ἀρχὴ κινήσεως (ἡ ψυχή). ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός etc. — ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. — εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητον τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.*

[3]) S. die vor. Anm.

[4]) Phaedr. 246 B f. 250 C. cfr. Zeller II, 1, 693, 2.

[5]) 245 C ff.

[6]) Dass das Flügelhaben der Seele nur bildlich gemeint ist, geht schon aus ihrer Unkörperlichkeit hervor.

[7]) Vgl. auch Zeller a. a. O. S. 693, 1. Gerade hierin werden wir später einen Unterschied von anderen Fassungen der Lehre sehen. — Die Möglichkeit zum Falle ist hierdurch gegeben: peccatum in foribus!

[8]) Die beiden Vergleiche der Seele mit einem Flügelwesen einerseits und einem Wagengespann andererseits gehen a. a. O. etwas durcheinander. Wir haben nach Möglichkeit das verwirrende Beiwerk fortgelassen.

[9]) Phaedr. 246 E — 248 C.

schulden der präexistenten Seelen. Den im Götterchore weilenden Seelen war die Möglichkeit geboten, vom überhimmlischen Orte[1]) aus die Dinge ihrem wahren Wesen nach anzuschauen, wenn sie nämlich ihrer Pflicht eingedenk blieben, am geistigen Orte nur geistig zu sein, sich sozusagen in dieser guten Gesellschaft entsprechend zu benehmen, ihren übersinnlichen Teil also über die beiden, dem Sinnlichen zugeneigten Teile herrschen zu lassen; verletzen sie diese Pflicht, indem sie, ihre höhere Natur vernachlässigend, den niederen Wallungen und Trieben nachgeben, so werden sie aus der himmlischen Kaste in eine tiefere gestossen, nämlich zunächst in die Menschenkaste und hier wieder zuerst in männliche Leiber. Die Männerkaste hat 9 absteigende Klassen, in die jene Seelen bei der ersten Einkörperung auf Erden, die die Strafe ihres Falls ist, gelangen: Die noch am meisten des Himmlischen bewussten Seelen kommen in den Leib eines künftigen[2]) Philosophen, oder eines künftigen für Schönheit, Musenkunst oder Liebe Begeisterten. Die zweite Klasse ist die der künftigen gesetzestreuen oder kriegerischen oder herrischen Könige; die dritte die der künftigen Politiker, Verwaltungs- oder Geschäftsmänner; die vierte die der künftigen Gymnastiker oder Ärzte; die fünfte die der zukünftigen Mantiker und Mystiker; die sechste die der kommenden Poeten und Schauspieler; die siebente die der künftigen Handwerker und Ackerbauer; die achte die der zukünftigen Sophisten und Volksredner; die neunte und letzte die der Tyrannen der Zukunft.[3]) — Wer nun in seiner ihm (nach seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit gerecht) zugewiesenen ersten Einkörperung gerecht lebt, seine Pflicht erfüllt, steigt einst in einen höheren Zustand hinauf, umgekehrt sinken die hinter ihrer Pflichterfüllung Zurückgebliebenen in einen tieferen hinab.[4]) Bei dem Hinaufsteigen aus der höchsten Menschenklasse, der philosophischen, ist noch besonders zu bemerken, dass hier nicht sofort ein Übertritt „zu den Göttern", wie bei Empedokles, stattfindet; sondern erst wenn diese Seelen dreitausend Jahre lang in Körpern der ersten Klasse geweilt und stets philosophisch gehandelt und gewandelt haben, kommen sie in

---

[1]) 246 E.

[2]) Also wohl in den sich im Mutterleibe erst bildenden Leib eines solchen. Genaueres sagt Plato hierüber noch nicht.

[3]) 248 C — E. Man vergleiche die verschiedene Bewertung der einzelnen Stände hier und bei Empedokles v. 447 (s. o.) — Über die Neunzahl sprechen wir noch im III. Teile; die Verteilung der einzelnen Stände auf die verschiedenen Klassen, die wieder in 2—3 Unterabteilungen zerfallen, ist wohl Eigentum Plato's und von ihm zu politisch-satirischen Sentiments benutzt, so, wenn er die Sophisten und Volksredner fast zu unterst stellt, die Tyrannen aber ganz zuletzt.

[4]) Also ein Wechsel nicht bloss von Klasse zu Klasse, sondern auch von einer Unterabteilung einer Klasse zu einer anderen Unterabteilung.

den seligen Urzustand zurück, worauf sie niemals mehr fallen.[1]) Während aber so die in der ersten Klasse befindlichen Seelen schon nach 3000 Jahren erlöst werden können, vermögen die anderen gefallenen Seelen erst nach 10000 Jahren wieder ganz frei vom Körperbann zu werden.[2])

Nach dem Phädrus hebt aber nicht sofort und direkt nach dem Tode die Metempsychose in neue Körper an, sondern es wird noch ein Zwischenzustand eingeschoben. Nach dem Sterben des zuerst von der Seele bewohnten Leibes erfolgt ein Gericht für die Seelen. Die, welche diese erste Erdenprüfung nicht bestanden haben, werden auf 1000 Jahre „in die Strafanstalten unter der Erde" versenkt; die, welche ihre erste Lebensaufgabe erfüllt, kommen „an einen Ort des Himmels" (vielleicht ein Gestirn), wo sie tausend Jahre lang ein ihrer Würdigkeit entsprechendes Leben führen. Wahrscheinlich gilt dies auch von den Philosophen.[3]) Nach Ablauf der 1000 Jahre haben sich diese bestraften oder belohnten Seelen ihr Loos für ein zweites Erdenleben zu wählen.[4]) Die Darstellung ist hier sehr fragmentarisch. Denn erstens wird nicht gesagt, ob nach dem zweiten Erdenleben wieder ein Gericht mit 1000 jährigem nichtirdischem Aufenthalt der Seelen erfolge oder nicht,

---

[1]) 248 C. 249 A.

[2]) So sind nach dem Zusammenhange von 248 E und 249 A f. die Worte *„εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὄθεν ἥκει ἡ ψυχὴ οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων"* zu verstehen. Zeller (II, 1, 694) macht hieraus und aus den Worten von 248 C *(ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ ξυνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι)*, die sich auf die 3 *περίοδοι χιλιετεῖς* (249 A) der philosophisch lebenden Seelen beziehen, die angebliche Lehre, dass die präexistenten Seelen, falls sie in ihrem die Ideen anschauenden Zustande verharren, „eine zehntausendjährige Weltumlaufszeit frei vom Körper bleiben"!! Von wann an diese 10000 Jahre für die (auch nach seiner Ansicht im Phädrus als von Ewigkeit her präexistent dargestellten) Seelen gerechnet werden sollen, sagt er nicht, ebenso nicht, warum die Seelen, wenn sie nicht fallen, nicht länger verschont bleiben, oder ob sie nach dieser Zeit etwa fallen müssen trotz ihrer Reinheit. Die Unmöglichkeit, diese Fragen aus dem **Texte** des Phädrus zu beantworten, hätte ihn auf seinen Irrtum aufmerksam machen müssen. Die Unklarheit scheint daher zu kommen, dass er a. a. O. (S. 694) die beiden ganz verschiedenen Anschauungen des Phädrus und Timäus (als angeblich gleichartig) durcheinandermengt. — Man darf doch aber nicht einen Philosophen Unsinn sagen lassen, wo dieser gar nicht an dem Unsinn schuld ist.

[3]) Allerdings bliebe dann wieder die Frage offen, ob die 1000-jährige Zwischenzeit bei den 3000 Jahren, die die Philosophen-Seele vor der Rückkehr in den seligen Zustand zu durchwandern hat, mitzurechnen sei. Bei Annahme einer solchen unkörperlichen Zeit auch nach dem zweiten Körperleben, kämen für die philosophisch gerichtete Seele 5000 Jahre Wanderungszeit heraus.

[4]) 249 A. B.

oder ob eventuell nach jedem Erdenleben ein solches Zwischenjahrtausend folge, und ob das eine oder die verschiedenen Jahrtausende in den 10000jährigen Zeitraum mit einzurechnen seien oder nicht. Sodann sieht man nicht recht ein, warum die Wahl der neuen Lebensloose eine ganz freiwillige sein soll *(ὃν ἂν ἑθέλῃ ἑκάστη ψυχή)*. Es wäre doch wohl richtiger, zu sagen, dass die durch Himmels- oder Tartarusleben geläuterte Seele nun die nächst höhere Stufe einnehme (mit Ausnahme der philosophischen Seelen, die wieder in Philosophenleiber gelangen). Dann würden aber die in der zweiten Männerklasse gewesenen Seelen eventuell nur noch 3000 Jahre als Philosophen zu leben brauchen, also schon nach einem Lebensalter und 4000 Jahren, nicht aber nach den angegebenen 10000 Jahren frei sein. — Endlich heisst es a. a. O.: „so geschehe es, dass (durch jene Neuwahl) eine Menschenseele in ein Leben als Tier und umgekehrt eine früher in tierischem Leben befindlich gewesene Seele wieder in einen Menschenleib komme." — Wenn hier der Text nicht lückenhaft ist, so erscheint der letztere Satz ziemlich dunkel. Denn von der Wanderung in einen Tierleib war vorher noch gar nicht die Rede. Ferner ist es kaum denkbar, dass eine mit überirdischem tausendjährigen Dasein belohnte Seele sich in ein Tier wünschen sollte: höchtens könnte sich eine im Tartarus gebesserte Seele aus ihrem Schattenleibe (den wir schon bei Pythagoras als ein noch unter dem Tierleibe stehendes Körpersurrogat bezeichneten) in einen Tierleib wünschen, falls es ihr nicht vergönnt wäre, sich gleich wieder einen Menschenleib zu erwählen, und sie vielleicht erst bei einer eventuellen nochmaligen Neuwahl der Lebensloose aus dem Tierleibe sich in einen Menschenleib wünschen könnte. — Übrigens haben wir auch hier, wie bei Pythagoras, die Ansicht, dass es für manche Seelen gar keine Erlösung aus dem niederen Zustande mehr giebt. Die Seele, heisst es, welche niemals die Wahrheit (wohl im Zustande der Postexistenz, wo sie es nicht konnte) geschaut hat, kann in keinen Menschenleib kommen.[1]) Einmal haben ja alle Seelen die Wahrheit geschaut, in der Präexistenz; diese kann also hier nicht gemeint sein, wohl aber die Postexistenz nach einem wahrheitlosen Leben etwa als Sophist oder Tyrann; die Seele, welche von da aus in untermenschliche Organismen (Tierleib, Schattenleib im Hades) gesunken ist, kann nicht wieder in einen Menschenleib kommen. — Ist hier wenigstens noch das Aufrücken bis zum Tierleibe möglich, so spricht die platonische Republik (die betreffs des Totengerichts, der 1000jährigen Übergangszeit und der Neuwahl[2]) mit dem Phädrus übereinstimmt) es eben so wie der Gorgias aus[3]), dass die ganz grossen

[1]) Phaedr. 249 B.

[2]) Rep 498 D, 613 E ff.

[3]) Gorgias 523 ff.

Sünder auf ewig in den Tartarus kommen[1]) — dass also die Zahl der seligen Seelen sich langsam aber sicher im Abnehmen befindet!

Wir haben nur einige Momente angeführt, welche die inneren Widersprüche der ganzen phantastischen Mythe zeigen; auf weitere widerspruchsvolle Äusserungen, die sich in den anderen Typen noch ausgeprägter finden, gehen wir bei deren Besprechung ein.

Gegenüber dieser um die letzten Konsequenzen ihrer Lehre so unbesorgten mythischen Darstellung hebt sich die gleich hieran angeschlossene philosophische Begründung der Präexistenzlehre durch die echtplatonische Lehre von der Wiedererinnerung — vorteilhaft ab. Die Begriffe und Erkenntnisse, die wir haben (so besagt diese Ansicht), müssen uns schon vor der sinnlichen Anschauung und Wahrnehmung gegeben sein, da nach der Ideenlehre die Allgemeinbegriffe oder Ideen den Dingen vorangehen und nicht von ihnen abstrahiert sein können. Wir bringen diese Begriffe und Erkenntnisse schon mit ins Leben, und zwar, da wir sie nicht mit dem ersten Atemzuge hier alle aufschnappen können, schon aus einem früheren Leben mit, wo wir (im Zustande realer Präexistenz) die Ideen an ihrem übersinnlichen Orte angeschaut haben. (Phaedr. 249 B. f.)

Diese philosophische Form der Präexistenzlehre ist neu und Plato's Eigentum, während wir in der mythischen Fassung (hinsichtlich der realen bewussten Präexistenz von Ewigkeit, der Ursache des Falls, der verschiedenen Existenzstadien nach dem Fall, den 10000 Jahren Verbannung vom Himmel, der ewigen Höllenstrafe ganz Schlechter und einiger anderer Merkmale) mehr oder minder starke Anklänge an Pythagoras und Empedokles fanden und (setzen wir gleich hinzu) im nächsten Teile noch andere Anklänge an frühere Mythen finden werden.

Die mythische Darstellung des Phädrus und der mit ihm übereinstimmenden Dialoge ist jedoch selbst für einen Mythus zu mangelhaft, als dass sie einen Geist wie Plato auf die Dauer hätte befriedigen können. Während daher die philosophische Begründung der Präexistenz auf die Lehre von der Wiedererinnerung auch in den anderen Typen bleibt, erfährt in diesen die mehr mythische Präexistenz- und Seelenwanderungsansicht veränderte Darstellungen, die offenbar aus dem Streben nach Verbesserung der oft allzu krausen Phantasien des Phädrus hervorgegangen sind — wie sich im Folgenden zeigen wird.

b.

Im **Phädon,** der ja der Hauptsache nach auf die Postexistenz (Unsterblichkeit) gerichtet ist, wird — wie ganz natürlich — die mit jener in näherer Verbindung stehende Seelenwanderungslehre zu ver-

[1]) Rep. 615 C

bessern gesucht, obwohl wir auch eine bemerkenswerte Änderung am Präexistenzgedanken finden werden.

Während jedoch im grossen Ganzen hinsichtlich der realen Präexistenz und des Falls der Seelen die im Phädrus vorhandenen Ansichten auch hier zu Grunde liegen, wird im übrigen versucht, die dortigen Inkonsequenzen zu beheben. — Zunächst sind die allzusinnlichen und mechanischen Vorstellungen vom Totengerichte nach dem ersten Leben fast durchweg und die bestimmten Zeitangaben (1000 und 10000 Jahre) gänzlich ausgemerzt, ebenso die willkürliche Wahl der Lebensloose — Anschauungen, deren Widersprüche Plato gewiss deutlich geworden waren. Er sucht statt dessen ein gewisses logisches Gesetz in die Seelenwanderung hineinzubringen. Je nach dem Verhalten der Seelen in ihrem ersten (zur Sühne der präexistentiellen Schuld bestimmten) Körperleben[1]) erfahren die Seelen nach dem auf dieses Leben folgenden körperlichen Tode fünferlei[2]) Schicksal: **1.** Die ganz Schlechten, z. B. rückfällige Heiligtumsschänder, Mörder etc., „deren Zustand wegen der Grösse ihrer Sünden für unsühnbar erkannt wird, die wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartarus, aus dem sie nie wieder heraussteigen". — **2.** „Die, welche zwar grosse, aber doch sühnbare Verbrechen begangen haben, müssen zwar auch in den Tartarus stürzen," doch werden sie schon nach Jahresfrist[3]) in den Kokytos und Pyriphlegeton gespült, die sie in den Acherusischen Läuterungs-See treiben. Hier können sie erlöst werden und wieder auf die Oberwelt kommen, wenn die von ihnen Geschädigten oder Beleidigten ihnen vergeben haben.[4]) **3.** „Die, deren Wandel mittelmässig gewesen, kommen" (auch in die Unterwelt, doch gelangen sie nur) „auf den Fluss Acheron, besteigen hier die Fahrzeuge, die es da für sie giebt und gelangen auf den dortigen" (den Acherusischen) „See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büssen ihre begangenen Übertretungen und Vergehungen ab und werden losgesprochen, ebenso wie sie auch für ihre guten Thaten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst."[5]) **4.** „Die, welche" (in ihrem

---

[1]) Es ist daher ein Irrtum, wenn den Schülern, die so etwas nicht prüfen können, noch heute in der kommentierten Teubner'schen Ausgabe von Wohlrab (2. Aufl. S. 77) gelehrt wird, der Phädon lehre p. 207 (lies: 107) D eine „tausendjährige Wanderung" (??!) der Seelen nach dem Tode.

[2]) Nicht, wie Zeller (im Widerspruch mit seinem eigenen Citat aus Plato) S. 695 zählt, bloss viererlei.

[3]) Also nach Ablauf der zwölfmonatlichen Trauer.

[4]) Phaedon 113 E, 114 A. B.

[5]) 113 D. Sie kommen also wohl auch wieder auf die Oberwelt und in besseren Zustand, als der frühere war. Genaueres ist nicht gesagt; doch siehe unten über 108 C.

Erdenwandel) „ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht haben, werden, von allen diesen Orten in der Erde frei und los, wie von Gefängnissen, hinauf in die reine Wohnung gelangen und über der Erde[1]) ihre Behausung erhalten.“[2]) — **5.** „Diejenigen von diesen“ (Reinen), „die“ (die höchste Stufe der Reinheit erlangt haben, indem sie) „sich in völlig“ (den idealen Anforderungen) „entsprechender Weise gereinigt haben, die leben für alle künftigen Zeiten ohne Leiber[3]) und erhalten noch höhere Wohnsitze als die Vorgenannten.“[4])

Die in philosophischer Reinheit durchs Leben gegangenen Seelen bleiben also gleich nach dem ersten Körperleben[5]) von einer Seelenwanderung ganz verschont. Die Seelen der 4. Klasse kommen — so viel ist wenigstens klar — nicht mehr an einen unterirdischen Strafort; nicht ganz klar ist dagegen, ob sie auf ewig auf dieser immerhin niederen Stufe der „reinen Wohnung“ bleiben, oder ob sie, da ihre Reinheit, als keine absolute, die Möglichkeit einer Trübung durch sinnliche Anwandelungen zulässt, beim Vorkommen solcher noch einmal zur völligen Läuterung in Körper künftiger Philosophen kommen. Die letztere Ansicht hat viel für sich, da die beiden letzten Klassen eng mit einander in der Darstellung des Phädon verbunden sind und die reinen Philosophen-Seelen als aus der vierten Klasse hervorgehend geschildert werden.[6])

Für die anderen Seelen der 3. und 2. Klasse ist (nach Phaedon 80 ff. wegen ihrer grösseren oder geringeren Anhänglichkeit an das Sinnliche) eine Wanderung durch irdische Körper zur Busse und Läuterung entschieden erforderlich. Ist doch die Anhänglichkeit an das Sinnliche bei den meisten Seelen dieser Art so gross, dass sie sich noch eine Zeit nach dem Tode als Gespenst bei dem Grabe ihres früheren Leibes herumtreiben.[7]) — Nachdem diese Seelen „eine gewisse Zeit“ im Hades zugebracht, gelangen sie *ὑπ' ἀνάγκης*, nämlich in notwendiger Konsequenz ihrer früheren Handlungen und des Grades ihrer Läuterung, in neue Körper[8]), die Seelen der 3. Klasse in Menschen-,

[1]) Im Äther, nach 109 B.

[2]) 114 B fin., C.

[3]) Wie im präexistenten Zustande. (76 C.)

[4]) 114 C. — „Sie gelangen zu der Götter Geschlecht“, heisst es 82 C.

[5]) Nicht erst, wie im Phädrus, nach 3000 Jahren.

[6]) 114 C. *τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηραμένοι.*

[7]) Phaedon 108 A f. (Rep. X, 614. Gorg. 522.) — Etwas abweichend Phaedon 81 D; denn hier ist der Zwischenzustand im Hades ausgelassen, und die um das Grab schwärmende Seele wird von ihrer Begierde gleich in einen neuen Körper gezogen. Doch ist diese Ansicht ganz vereinzelt, sodass sie Zeller nicht als Haupt-Charakteristikum für die Anschauung des Phädon (statt 108 A) anführen sollte. (II, 1, 695.)

[8]) 108 C.

die der 2.[1]) in niedere Menschen-, ja wohl auch in Tierkörper. Letzteres wird von Plato wenigstens als wahrscheinlich zugelassen. Innerlich aber ist diese Annahme unwahrscheinlich, wenigstens im Hinblick auf die platonische Lehre von den Seelenteilen, nach der den Tieren das λογιστικόν fehlt. Da aber dieses ursprünglicher, nicht erst auf Erden erworbener, also unverlierbarer Besitz der Seele ist, fragt es sich, wo dieses bei der Metempsychose in Tierleiber hinkommen soll. Der Gedanke, dass es durch die Schlechtigkeit des Erdenwandels ertötet worden sei, wird widerlegt durch Phaedon 92 E ff., wonach die moralische Schlechtigkeit die Seele keineswegs zerstören kann. — Das λογιστικόν müsste demnach auch in den Tieren vorhanden sein, was aber mit der Behauptung streitet, dass den Tieren nur ein dumpfes Sinnenleben mit θυμός und ἐπιθυμία zu eigen sei.[2]) Allerdings kann, wenn das Letztere richtig ist, keine Sühne und Läuterung der Seele durch das Tierleben stattfinden, da ja das λογιστικόν es ist, auf welchem die Läuterung beruht und das nicht durch irgend welches gute Verhalten etwa erworben werden kann, da es entweder angeboren ist oder gar nicht vorhanden ist. Daher kann eigentlich aus dem Tierleben die Seele sich gar nicht wieder in das Menschenleben erheben, um dort noch weiter geläutert zu werden. Plato begründet auch dieses Emporsteigen gar nicht[3]): er berührt überhaupt die Metempsychose in Tierleiber bloss als etwas Mögliches. Daher ist die Meinung älterer und neuerer Erklärer Plato's[4]) verständlich, dass Plato das Übergehen in Tierleiber nur bildlich gemeint habe, zumal er an der Hauptstelle (p. 114) gar nichts davon erwähnt und die bei buchstäblicher Auffassung jener Lehre ganz unumgängliche Frage unerörtert lässt, ob denn alle Tierseelen solche gefallene Menschenseelen seien oder nicht.

Für die böseste Klasse wird auch im Phädon (wie bei Pythagoras, Empedokles, in der Republik, im Gorgias und teilweise im Phädrus) eine Ewigkeit der Höllenstrafen gelehrt. Das λογιστικόν muss nach dem oben Gesagten auch in diesem tiefsten Zustande der Seele noch eignen, freilich ganz zur Passivität verdammt. Aber darin kann gerade das schreckliche Leiden von Plato liegend gedacht worden sein, dass die sich ihres früheren Erdenzustandes bewusste Seele durch den Vergleich mit ihrem jetzigen Zustande im Hades um so un-

[1]) Als 2. Klasse haben wir ja oben die zweitschlechteste bezeichnet.

[2]) Vgl. die Stellen bei Zeller II, 1, S. 714.

[3]) Streng genommen fehlt p. 114 (und 113) der ganze, doch nötige Gedanke des Fortganges der Läuterung durch langsames Aufsteigen in immer höher organisierte Menschenkörper, sodass man sogar annehmen könnte, die Seelen der 3. und 4. Klasse kämen nach der Läuterung nochmals in die alten Körper.

[4]) Ähnlich wie Achill, der aber doch noch im Elysium war, sich im Schattenreiche unglücklich fühlte. (Odyss. XI 488 ff.)

glücklicher wird. — Freilich ist auch hier wie bei allen anderen Stellen, die ewige Höllenstrafe lehren, auf die Schwierigkeit nicht Rücksicht genommen, die in dem Seelenverluste der überirdischen Welt durch den fortwährenden Abgang von Seelen in ewige Verdammnis liegt.

Die Präexistenzlehre ist, wie bereits bemerkt, im wesentlichen dieselbe, wie die des Phädrus. Nur treten hier ausser den dort bemerkten Schwierigkeiten infolge des besonderen Charakters unseres Dialoges noch einige andere viel greller hervor. Der Phädon durfte gar nicht drei präexistente Seelenteile annehmen, wenn er nicht seinen Hauptnerv, die Unsterblichkeitslehre getährden wollte, da ja nach seiner Beweisführung alles Zusammengesetzte vergänglich ist! (p. 78 B ff.) Die ins reine Urdasein zurückgegangenen Seelen der Philosophen haben ja auch das *θνμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*, das die anderen Seelen noch nicht zu jener Reinheit gelangen liess, völlig überwunden und auf der Erde zurückgelassen.[1]) Der Phädon hätte demnach, da nach platonischer Lehre etwas Verlierbares (wie hier die beiden sinnlichen Seelenteile) nicht uranfänglicher Besitz sein kann und da ausserdem der reine postexistente Zustand (wie wir noch sehen werden) dem reinen präexistenten qualitativ gleichgestellt wird, der Seele nur das *λογιστικόν* in der Präexistenz zuschreiben dürfen. Freilich hätte ihm dann der Grund gefehlt, um den Fall der präexistenten Seelen als Folge einer Schuld darzustellen: denn die Möglichkeit einer Verschuldung ist ja nur in dem sinnlichen Begehren der Seele gegeben, nicht in ihrer der Vernunft zugewandten Seite, dem *λογιστικόν*. Er hätte dann das Herabkommen der Seelen in Leiber einfach als reinen Weltprozess erklären müssen, analog wie er die Idee sich, teilweise wenigstens, in der Welt realisieren lässt. Dann durfte er erst mit dem Leibe die beiden sinnlichen Seelenteile sich zum *λογιστικόν* gesellen lassen, und aus deren Beimischung und eventuellen Überwucherung konnte er die grössere oder geringere Trübung der ursprünglichen Reinheit erklären, ähnlich wie die nur teilweise Verkörperung der Ideen in der Welt durch die zu heterogene, unvollkommene Natur des letzteren (*μὴ ὄν*) von ihm erklärt wird. Sagt doch der Phädon oft genug[2]), dass es gelte, den Geist von den Banden der Sinnlichkeit frei zu machen: im präexistenten Zustand gab es keine Bande! —

Allerdings finden wir im Phädon einen Ansatz dazu, die Einkörperung der Seelen nicht als Strafe, sondern als einfachen Welt-

[1]) 80 E *ἐὰν μὲν (ἡ ψυχὴ) καθαρὰ ἀπαλλάττηται καὶ μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα.* Die reine Seele nimmt also nichts vom Leibe mit; die anderen nehmen etwas mit, aber doch nicht etwa Fleisch, sondern die sinnlichen Begierden e.c.

[2]) z. B. 64 A ff.

prozess zu erklären, wenn nämlich gesagt wird[1]), es sei ein Weltgesetz, dass alles aus seinem Gegensatze entstehe, woraus dann im Zusammenhange mit der Lehre von der Wiedererinnerung[2]) geschlossen wird, dass diesem irdischen Dasein ein nichtirdisches Vordasein und ebenso eine nichtirdische Postexistenz entspreche.

Aber dieser Gedanke von der genesis e contrario[3]) würde, konsequent durchgeführt, die ganze Lehre des Phädon von der Unsterblichkeit überhaupt und von der individuellen Fortdauer insonderheit stark gefährden. Deshalb zieht auch Plato nur eine halbe Konsequenz aus dieser Prämisse und ist weit davon entfernt, diesen Gedanken zum herrschenden Prinzip seiner Präexistenz- und Seelenwanderungslehre im Phädon zu machen.

Dass der Phädon auch die Lehre von der Wiedererinnerung hat (p. 72 E ff.), haben wir schon erwähnt. Diese philosophische Begründung der Präexistenzlehre tritt im Phädon ausserdem stärker hervor, als dort. Überhaupt haben wir hier schon einen bedeutenden Fortschritt hinsichtlich der Seelenwanderungslehre gesehen, während die Präexistenzlehre mit Ausnahme eines neuen Keimes die alte blieb. — Gerade die Schwierigkeiten aber, die wir bei der im Phädrus vorgetragenen (und im Phädon und den anderen erwähnten Dialogen fast genau gleichen) Präexistenzlehre sahen, bestimmten Plato zu einer anderen Fassung der mythologischen Präexistenzlehre im Timäus.

c.

Es ist für uns überflüssig, auf die Streitfrage einzugehen, ob Plato im **Timäus** die ganze Darstellung des Weltprozesses wörtlich oder symbolisch gemeint habe, ob das, was er von der Schöpfung der Welt,

---

[1]) 70 C ff.

[2]) 77 B ff.

[3]) Plato müsste aus dem Satze, dass alles aus seinem Gegenteile entstehe, streng logisch schliessen, dass das Sein aus dem Nichtsein entstehe und für das Dasein daher einen Schöpfungsakt statuieren, wodurch mindestens die reale ewige Präexistenz unmöglich würde (eine reale Präexistenz mit zeitlichem Anfang allerdings noch möglich wäre). Dann ginge auch das Sein wieder ins Nichtsein über und es gäbe überhaupt keine Unsterblichkeit. — Allermindestens müsste Plato dem Fürsichsein der Seele ein Nicht-Fürsichsein entgegenstellen und so die Seele unpersönlich präexistieren lassen und ebenso unpersönlich nach dem Tode fortdauern lassen, wie wir dies etwa im herakliteischen Systeme sahen. Damit hätte er aber der ganzen Unsterblichkeitslehre des Phädon den Todesstoss versetzt, da dieser Dialog gerade auf die persönliche Unsterblichkeit ausgeht. — Die aus dem Nichtsein oder Nicht-Fürsichsein später wieder nach demselben Gesetze geschaffenen oder emanierenden Seelen wären dann natürlich nicht identisch mit den früher gewesenen oder für sich gewesenen.

der Weltseele und der Einzelseelen sagt, auf einen zeitlichen oder einen unzeitlichen Akt gehe, welch letzterer nur der Anschaulichkeit wegen zeitlich dargestellt worden sei.[1])

Unsere Darstellung, soweit sie diese Kontroverse berührt, wird durch eine richtige Auffassung des Begriffs des „Schaffens" im Timäus und durch den Nachweis, dass dieser Dialog deutlich darauf ausgeht, die Inkonsequenzen der in den anderen Dialogen dargestellten Präexistenzlehre zu verbessern — unsere Darstellung wird also hierdurch manche Schwierigkeiten der Lehre des Timäus beheben oder wenigstens die Eigenart dieser Lehre verständlich machen können.

Es berührt ja allerdings zunächst höchst sonderbar, dass Plato im Timäus[2]) die Seelen geschaffen werden lässt und zwar nicht einmal direkt von Gott, sondern von Demiurg, dem Weltbildner. Dieser modelliert[3]) den unsterblichen Teil der Seele (*λογιστικόν*), während die „gewordenen Götter"[4]) den Leib und die Seelenteile, welche sterblich sind, herstellen. Der unsterbliche Seelenteil ist von derselben, nur etwas minder reinen Qualität, wie die Weltseele.[5]) — Indessen ist der Anstoss, den man an dem Gedanken eines Erschaffenseins der Seele hier nehmen könnte, thatsächlich gar nicht so gross, wie es gewöhnlich dargestellt wird. Es wird ja nirgends gesagt, dass die Seele aus dem Nichts geschaffen sei: sie wird vielmehr aus einer schon vorhandenen Substanz nur „gebildet", aus derselben, aus der auch die Weltseele gebildet wurde! Diese geistige Substanz ist ganz entschieden (wie wir sie auch auffassen mögen) präexistent gedacht: Plato denkt sich ja auch die materielle Substanz präexistent.[6]) Ausserdem muss doch auch der Demiurg und die „gewordenen Götter" schon beseelt gedacht werden.[7]) Es wäre nun allerdings das Einfachste gewesen, die Seelen aus der Weltseele oder aus der geistigen Ursubstanz überhaupt emanieren zu lassen. Indessen liegt die Emanationsidee der griechischen Gedankenwelt (wie wir schon sahen und noch weiter sehen werden) durchaus fern, sodass lieber Inkonsequenzen zugelassen werden, als der Weg in die Charybdis des allverschlingenden und wieder emanierenden Eins gewagt wird. — Ferner mochte Plato

---

[1]) Vgl. die Litteratur bei Zeller II, 1, S. 666 f.

[2]) Der doch nach der Ansicht fast aller Platoforscher zu seinen letzten Werken gehört.

[3]) So sagen wir wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks „bilden". (Der D. „bildet" d. u. T. der Seele.)

[4]) Tim. 40 D.

[5]) Tim. 41 ff.

[6]) Tim. 30 A.

[7]) Vgl. Zeller II, 1, S. 706, 2 — sodass also schon Seelen vor der angeblichen Schöpfung der Seelen aus dem Nichts existierten!

speziell durch seine Ideenlehre von jener Ansicht abgehalten werden. Wie nämlich die besonderen Ideen nicht aus der höchsten Idee bei ihm emanieren, sondern ein eigenes substantielles Sein haben, so „stehen die einzelnen Seelen neben der Seele des Ganzen in selbstständiger Eigentümlichkeit“[1]); beide sind zwar gleichen Ursprungs aus der geistigen Substanz, aber nicht eine aus der anderen geflossen. — Endlich mochte den Philosophen von der Annahme einer Emanation die dann in seinem[2]) Sinne nötige Konsequenz abschrecken, die Einzelseele nach dem leiblichen Tode wieder in die Weltseele aufgehen zu lassen, was der von ihm überall und mit grosser Bestimmtheit festgehaltenen individuellen Postexistenz widersprechen würde. Aus diesem Grunde ist auch die Annahme, dass Plato eine Schöpfung der Seelen aus dem Nichts auch nur vermutet haben könnte, abzuweisen, da er sich sonst auch hätte vorstellen müssen, dass sie nach dem Leben wieder ins Nichts zurückkehrten. Ist dagegen der „Stoff“ der Seele, von dem der Timäus spricht[3]), präexistent, so ist damit eine „ideale“ Unsterblichkeit gegeben. Eine „reale“, individuelle Postexistenz von unbegrenzter Dauer würde sich mit Notwendigkeit nur aus einer realen, ewigen Präexistenz ergeben. Im Timäus aber datiert die individuelle (reale) Präexistenz (denn die Seelen existieren ja hier schon vor dem Erdenleben individuell) von einem Schöpfungsakte her, nämlich von einem Schöpfungsakte der Individualität (nicht der Substanz) der Seelen. Streng genommen wäre daher höchstens auf eine begrenzte individuelle Postexistenz zu schliessen, die aber schliesslich wieder in das nichtpersönliche ursprüngliche Sein in der geistigen Ursubstanz aufgehen müsste, von wo aus nur durch einen Neuschöpfungsakt der Individualität weitere Einzelexistenz wieder möglich würde. Die individuelle Postexistenz könnte daher schon mit der Seelenwanderung erschöpft sein. Eine metaphysische[4]) Notwendigkeit der ewigen individuellen Postexistenz giebt es im Timäus nicht, nur eine moralische sucht Plato zu retten, da nur die individuell postexistierende Seele, wenn sie gut auf Erden gewandelt hat, ewiges

[1]) Zeller, a. a. O., S. 703. Wenn Z. weiter sagt: „Beide sind gleichen Wesens und daher die eine so unvergänglich wie die andere,“ so passt das hinsichtlich der individuellen Unvergänglichkeit der Einzelseelen im Timäus nicht, da sich sogleich zeigen wird, dass letztere nicht logisch aus der Wesensgleichheit folgt.

[2]) Da ja das Individuelle nicht bloss aus seinem Gegensatze, dem Allgemeinen, entstehen, sondern auch wieder in denselben übergehen müsste.

[3]) A. a. O. (41 ff.)

[4]) Im Phädon und den anderen Dialogen ist ja die ewige individuelle Postexistenz einfache Folge der ewigen individuellen Präexistenz, welch letztere im Timäus fehlt.

seliges Leben geniessen, im entgegengesetzten Falle aber ewige Strafe erleiden wird. Das ethische Interesse ist es ja auch im Grunde allein, welches die Wahrscheinlichkeitsbeweise des Phädon, deren mangelhafte Stringenz Plato doch wohl selbst einsah, für sein sittliches Bewusstsein bündig machte!

Anführen könnte man übrigens zu Gunsten Platos noch, dass er sich über die Schwierigkeit, die für ihn darin liegen musste, dass die Individualität der Seele geschaffen sei und doch ewig fortdauern solle, mit dem schon im Phädon[1]) verwendeten Schlusse a minori ad maius beruhigt habe, dass, wenn der doch auch geschaffene Körper seine individuelle Gestalt (besonders als Mumie) „eine fast undenkliche Zeit"[2]) behalte und „sozusagen unsterblich" sei[3]), die allerdings auch geschaffene, aber doch viel höher stehende Individualität der Seele, die von einem höheren Schöpfer (dem göttlichen Demiurg) stamme, nicht nur „fast", sondern völlig unsterblich sein werde. Dadurch, dass die aus ihrer, wenn auch geschaffenen Präexistenz in die Körperwelt eingetretene Seele hier in dem Kampfe mit der Sinnlichkeit, die sie fast zu erdrücken droht[4]), ihre übersinnliche Individualität (das *λογιστικόν*) siegreich zur Geltung bringt, erwirbt sie sich eine Art moralisches Anrecht auf ewige Fortdauer dieser sozusagen „übersterblichen" Individualität.[5]) Ebenso bedingt andererseits die Läuterungsbedürftigkeit der anderen Seelen zunächst eine zeitliche Fortdauer nach dem Tode (durch Metempsychose), der sich dann bei fortgeschrittener Läuterung aus demselben Grunde wie oben die individuelle ewige Postexistenz anschliesst.

Werfen wir nunmehr einen Blick auf den Fortschritt, der sich in der Präexistenzlehre des Timäus gegenüber den anderen Dialogen zeigt, so sehen wir in diesem Dialoge wenigstens den Versuch gemacht, die in jenen und bei Pythagoras und Empedokles einfach als gegeben angenommene Pluralität der präexistenten Seelen zu erklären, wenn auch die Auskunft, dass ihre Individualität eine[6]) geschaffene sei, wie wir sahen, nicht die glücklichste war.

Auch einen weiteren Missstand der früheren Präexistenzlehre behebt der Timäus. Er beantwortet nämlich die dort unerörterte Frage, ob die Zahl der individuell präexistenten Seelen eine begrenzte oder unbegrenzte sei, und zwar dahin, dass so viel Seelen — und alle

[1]) Phaedon 80 C ff.

[2]) Ibid.: *μένει ἀμήχανον ὅσον χρόνον.*

[3]) Ibid.: *ὡς ἔτος εἰκεῖν ἀθάνατος.*

[4]) Tim. 43 D. Darüber noch weiter unten bei Besprechung der Lehre von der Einkörperung.

[5]) Siehe das über diesen Begriff in Teil I Gesagte.

[6]) In der Präexistenz.

zugleich — geschaffen worden seien, als es Sterne (und zwar Fixsterne)[1]) giebt.[2])

Ferner ist die Natur der präexistenten Seele reiner bestimmt, als in den anderen Dialogen. Wir sahen bereits oben, dass die Annahme, die präexistente Seele habe ausser dem λογιστικόν auch schon die sinnlichen Teile θυμός und ἐπιθυμία besessen, Schwierigkeiten machte. Einmal würde durch dieses Zusammengesetztsein der Seele nach Platos eigener Ansicht ihre Unsterblichkeit gefährdet sein; sodann konnte der präexistente Zustand nicht mit vollem Rechte als seliger und reiner bezeichnet werden, wenn durch die sinnlichen Seelenteile die Seele, prinzipiell wenigstens, verunreinigt war, weshalb denn auch den reinen postexistenten Philosophenseelen Freiheit von beiden sinnlichen Potenzen beigelegt war, der postexistentielle Zustand daher im Gegensatze zu Platos eigenster Anschauung reiner sein müsste, als der präexistentielle, und nicht diesem im besten Falle gleichwertig. Wenn aber die beiden sinnlichen Seelenteile überhaupt präexistentieller Besitz waren, so können sie auch nicht verloren gehen, die selige postexistente Seele hätte sie also auch noch, selbst die des Philosophen, und wäre gegen Platos ausdrückliche Versicherung der Möglichkeit neuen Fallens ausgesetzt. — Mit vollem Rechte stellt daher Plato im Timäus den präexistenten Zustand der Seele als einen von jenen sinnlichen Teilen freien, lediglich mit dem λογιστικόν begabten hin. Die anderen zwei Teile, als zur Sinnlichkeit gehörig, treten erst mit dem Eintreten der unkörperlichen Seele ins Sinnliche, mit der Inkorporation, zu dem präexistenten λογιστικόν hinzu. Durch diese Bestimmung ist es im Timäus unmöglich geworden, die Inkorporierung als Strafe und Sühne einer präexistentiellen Schuld zu bezeichen, da letztere ja nur durch das präexistentielle Vorhandensein der beiden dem Sinnlichen zugewandten Seelenteile möglich war.

Auch hinsichtlich des Wohnorts der so beschaffenen (übrigens auch hier völlig körperlos gedachten) präexistentiellen Seelen ist eine klarere Fassung im Timäus vorhanden, als es das nebelhafte Umherkreisen im Himmel beim Phädrus war. Jede Seele ist auf je einen Fixstern versetzt, um von diesem aus das Weltall betrachten[3]) zu können; wir sehen hier die Präexistenzlehre eng mit der Kosmologie[4]) verknüpft. Das Versetzen der präexistenten Seelen auf die Fixsterne hat wohl den Zweck, zu erklären, wie wir überhaupt zu kosmologischen Kenntnissen kommen, die wir ja nach der Wiedererinnerungslehre

[1]) Vgl. Zeller II, 1. S. 691 f.

[2]) Tim. 40.

[3]) Tim. 41 E.

[4]) Von dieser handelt ja der Timäus hauptsächlich.

nicht aus sinnlicher Erfahrung haben können. Die Seele schaut von ihrem Fixsterne aus[1]) das Weltall, sowohl die Ideenwelt wie die geschaffene Welt. Hierdurch wird auch besser als durch die andere Lehre klar, warum die Rückerinnerung an jenes Geschaute bei den verschiedenen Seelen im Erdenleben verschieden ist. Je nach der Lage ihres Fixsternes schauen eben die Seelen das Weltall aus einem verschiedenen Gesichtswinkel an[2]), haben also eine verschiedene „Ansicht" davon. — Diese vorübergehend auf einen Stern aufhältlichen Seelen sind aber nicht mit den Seelen der Gestirne[3]) zu verwechseln. Die Fixsterne sind nur Übergangsort: von ihnen aus gelangen die Seelen in die Körperwelt.

Die Einkörperung ist, wie schon bemerkt, nach dem Timäus keine Strafe; sie ist hier vielmehr ein notwendiger Akt, die Konsequenz eines Weltgesetzes. Wie nämlich die ganze empirische Welt nach Plato nur insofern existenzberechtigt ist, als die göttlichen Ideen in ihr zur Erscheinung kommen, so müssen die Seelen, die als logische Wesen mit den Ideen verwandt und besonders mit der Idee des Lebens verknüpft sind, in der Körperwelt zur Erscheinung kommen. Wie aber durch die irdischen Erscheinungsformen die Ideen nur inadäquat dargestellt werden, so erscheint auch die inkorporierte Seele nicht als reines Vernunftwesen, sondern, wie die Idee dort durch die Materie, ist hier auf Erden die vernünftige Seele beschränkt und gehemmt mit den sinnlichen Anhängseln des *θυμός* und *ἐπιθυμητικόν*.[4])

Bei dieser Ansicht von der Einkörperung ist auch der Zug des Timäus ganz neu, dass die Seelen nicht bloss (wie bei den anderen Präexistenzlehren) auf die Erde, sondern[5]) auch auf andere Planeten[6]) zur Einkörperung versetzt werden.

Im Körperleben gilt es nun für den vernünftigen Teil der Seele einen Kampf auf Leben und Tod sozusagen — gegen die zuerst fast mit überwältigender Macht auf jenen Teil einstürmenden sinnlichen Faktoren.[7])

Alle Seelen müssen auf diesen Kampfplatz hinab.[8]) Auch hierin liegt eine Entwickelung der Präexistenz- etc. Lehre, da in den früheren Typen eine bestimmte Aeusserung hierüber fehlte, nach ihrer

---

[1]) Der Fixsternhimmel ist nach 40 A die äusserste Sphäre des Weltalls.

[2]) Ähnlich sagt Leibniz, jede Monade schaue das All verschieden von der anderen, „selon son point de vue".

[3]) Denn die Gestirne sind beseelt Tim. 39 E ff.

[4]) Tim. 69 C ff.

[5]) Dies entspricht den entwickelteren kosmologischen Kenntnissen des Timäus.

[6]) Tim. 36 B ff. Zu den 6 Planeten gehören hier auch Sonne und Mond.

[7]) Tim. 43 D.

[8]) Tim. 41 E ff.

ganzen Darstellung vom Fall aber eine Anzahl Seelen entschieden nicht als fallend zu denken sein dürften.

Die erste Einkörperung ist nach der (mit Empedokles und dem Phädrus übereinstimmenden) Ansicht des Timäus in Männerleiber erfolgt. Von den so inkorporierten Seelen kehren die, welche gleich im ersten Erdenleben durch reinen Wandel sich von den sinnlichen Banden freizumachen vermochten, auf ihren Stern zurück, um dort in seliger Anschauung des Alls, dessen negative Seite (μὴ ὄν) sie nun auch kennen gelernt, ewig weiter zu leben. — Wer nicht so weit gelangt ist im Erdenwandel, erhält bei einer zweiten Geburt einen, seinem geringeren Lebensresultate entsprechenden niedriger organisierten Leib, nämlich den eines Weibes, um nach Erfüllung der diesem gestellten Aufgabe wieder in einen Männerleib zu gelangen und sich hier entweder zum seligen Zustande durchzukämpfen oder abermals zu sinken. Hat eine Seele auch im Weiberleibe ihrer Rolle nicht genügt, so kann sie bis in die tierische Gestalt hinabsinken.[1]) Es ist klar, dass eine Seele auf diese Weise beliebig oft von irgend einer höheren Stufe herunterkommen und sich wieder erheben kann.

In diesem Typus der Seelenwanderungslehre haben wir zunächst eine klare (bei den anderen Typen fehlende) Antwort auf die Frage, ob alle Seelen gleichzeitig zur Erde gekommen: Ja! — Demnach sind alle jetzigen Männerseelen aus tieferen Zuständen emporgekommene Seelen, die aber bei Nichtüberwindung der Sinnlichkeit wieder nach dem Tode in die tieferen Organismen sinken können, und dies kann so lange geschehen,

„bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
völlig sich vom Menschen scheidet
und des Äthers reine Lüfte trinkt."[2])

Die jetzigen Weiberseelen sind dann entweder vom Sinnlichen überwundene Männerseelen, oder Seelen, die sich aus Tierkörpern wieder emporgearbeitet haben. Von den Tierseelen spricht es der Timäus[3]) klar aus, dass sie alle aus Menschenleibern in ihren derzeitigen Zustand geraten seien, korrigiert also hier bewusstermaassen die frühere (oben erwähnte) psychologische Lehre von den Seelenteilen, wonach den Tieren kein λογιστικόν zukäme. Dieses ist im Tierleibe nur höchst gehemmt; doch ist selbst aus diesem Zustande durch ein Leben, wie es der Aufgabe und Natur desselben entspricht, eine Erhebung nach oben möglich. — Das Beispiel von Tieren, die durch Klugheit und

[1]) Tim. 90 E ff.

[2]) Schiller, „Das Ideal und das Leben".

[3]) A. a. O. In den anderen Dialogen und auch bei Pythagoras und Empedokles blieb dies durchaus unklar.

Mässigung manche Menschen beschämen, mag Plato zu dieser Ansicht gebracht haben.[1]) Deutlich besagt unsere Stelle, dass jeder Seele ein dem Maasse ihrer Überwindung des Sinnlichen entsprechender Körper zukomme.

Die Verbindung der Seelenwanderung mit dem Weltjahre von 10000 Jahren, wie im Phädrus, hat der Timäus nicht, und es ist daher ein Irrtum, wenn Zeller[2]) bei der Seelenwanderungslehre des Phädrus sagt, dass diese (mit ihren 1000, 10000 Jahren u. s. w. — s. o. —) mit der des Timäus „in den Grundbestimmungen" übereinkomme.

Auch die Ewigkeit der Höllenstrafen ist vom Standpunkte des Timäus aus undenkbar, da hier ja nicht einmal das Hinabsinken in niedere Körper als Strafe, sondern lediglich als logische Konsequenz der Schwäche angesehen wird, die die Seele im Kampfe gegen die (ihr ebenfalls nicht als Strafe für präexistentielle Sünde, sondern infolge des Weltprozesses ohne ihre Schuld beigesellte) Körperlichkeit und Sinnlichkeit bezeigt. Ferner ist ja eben, da die ganze Einkörperung nur eine kürzere oder längere Phase des Weltprozesses ist, das letzte Ziel eine endliche allgemeine restitutio in integrum. Der Tartarus hat in der vervollkommneten astronomischen Lehre des Timäus gar keinen Platz mehr, es sei denn, dass Sonne, Mond, Merkur u. s. w. auch ihren Privat-Tartatus für die auf ihnen inkorporierten Seelen hätten!

Betrachten wir noch einmal die platonische Präexistenz- und Seelenwanderungslehre im Ganzen, so sehen wir als gemeinsames Gut aller drei Typen: 1. Unkörperliche, überirdische, selige Präexistenz. 2. Keine Emanation. 3. Individuelle Unvergänglichkeit der Seelen. 4. Beginn der Seelenwanderung in menschlichen (männlichen) Körpern. 5. Die Seelenwanderung eine Folge der Nichtüberwindung der Sinnlichkeit auf Erden. 6. Mehr oder minder enge Verbindung der mythischen Ansichten mit der philosophischen Lehre von der Wiedererinnerung, also mit der Ideenlehre.

In den drei Haupt-Typen sahen wir eine fortschreitende Entwickelung und Verbesserung der mythischen Ansichten. Die Lehre des Timäus, von den meisten Darstellern (auch von Zeller) den beiden anderen Typen gegenüber vernachlässigt, haben wir als die am meisten verbesserte erkannt, ja wir sahen bereits in dem Bestreben, die Vielheit der Seelen nicht als einfach gegeben zu betrachten, sondern zu erklären (obwohl der Erklärungsversuch durch präexistentielle Schöpfung ihrer Individualität uns verfehlt erschien), schon ein über Plato hinaus-

[1]) Vgl. auch Zeller II, 1. S. 709 unten.

[2]) II, 1. S. 693 f.

weisendes Moment, die Vorstufe einer Emationslehre mit dem Gedanken der Retromanation in die Urseele: freilich nur die Vorstufe.

Fanden wir ferner in den beiden ersten Typen vorwiegend pythagoreische und empedokleische Anklänge, so kann uns die Gesetzmässigkeit hinsichtlich der Inkorporation etc. im Timäus an die Lehre Heraklits gemahnen.

Im Vergleich mit Pythagoras und Empedokles sahen wir (cfr. 6) bei Plato die in Rede stehenden Lehren mit seiner Ideenlehre wenigstens teilweise (durch die Lehre von der Wiedererinnerung)[1]) in nähere Verbindung gebracht: jedenfalls schweben sie nicht mehr in der Luft, wie bei jenen. Besonders die Präexistenzlehre ist bei Plato durchaus Bestandteil seines philosophischen Systems.[2]) Mit ihr steht und fällt seine wichtigste ethische Lehre, die von der Unsterblichkeit, und die Präexistenzlehre ist hier nicht mehr, wie bei Pythagoras und Empedokles, bloss auf Mythen begründet, sondern auf den Systembegriff der Wiedererinnerung. Die Mythen werden eigentlich nur unterstützungsweise herangezogen, meist zur Veranschaulichung der schwer darstellbaren und begreiflichen metaphysischen Verhältnisse, und wegen dieses ausschmückenden Charakters derselben begreift sich auch die oft noch vorkommende Sorglosigkeit um ihre innere Konsequenz, zumal im Phädrus. Die moralische Ueberzeugung von der Richtigkeit der Sache ist schon da, auch liegt der nervus probandi nicht in ihnen, sondern in der Ideenlehre, sie sind Schmuck und — Aushülfe. Mit Recht sagt daher Zeller (S. 485): „Wenn Plato in diesen Fällen zur mythischen Darstellung greift, so bekennt er damit mittelbar, dass ihm die eigentliche unmöglich sei. Seine Mythen sind daher nicht bloss ein Beweis seiner künstlerischen Meisterschaft und eine Folge des innigen Zusammenhanges, welcher noch zwischen der Philosophie und der Poesie stattfindet, sondern sie verraten zugleich die Schranken seines methodischen Denkens, ... sie zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt, dass er noch nicht ganz Philosoph sein kann, weil noch zu viel vom Dichter in ihm ist."

6.

Aristoteles.

Auch Aristoteles lehrt eine Präexistenz des vernünftigen Teils der Seele, des *νοῦς*, und zwar genauer des thätigen *νοῦς*. Wie Plato in der Seele *λογιστικόν* einerseits und *θυμός* nebst *ἐπιθυμία* andererseits

[1]) Im Timäus auch mit der Kosmologie.

[2]) Natürlich nur der Grundgedanke, nicht das Beiwerk.

unterscheidet, so Aristoteles die thätige und leidende Vernunft. Nur die erstere ist[1]) vom Körper gesondert, ohne Leiden, lautere, vollendete Wirklichkeit, daher ewig, unsterblich, die andere aber mit dem Körper entstehend und vergehend, und von seinen Zuständen berührt. Die thätige Vernunft ist „das Göttliche im Menschen“.[2]) Aber, wie Plato, sträubt sich auch Aristoteles dagegen, sie in Konsequenz dieser Ansicht einfach aus dem göttlichen Geiste, der Ur-Vernunft, emanieren zu lassen. Denn nach Aristoteles[3]) soll die thätige Vernunft des Menschen mittels Zeugung als individueller Keim in den Embryo kommen; dagegen ist nach ihm der göttliche Geist ausserweltlich, kann also nicht einen Teil, wenn auch den höchsten, der menschlichen Seele bilden. Da aber unsere thätige Vernunft doch nicht ein Produkt des menschlichen Körpers, sondern von aussen her in den menschlichen Leib gekommen sein soll[4]) und Aristoteles[5]) direkt von einem προϊπάρχειν des νοῦς vor dem εἰσιέναι in den Leib spricht, scheint eine individuelle Präexistenz von Ewigkeit her postuliert zu sein. Dieser Annahme aber widersprechen doch wieder gewichtige Bedenken.[6]) Nach Aristoteles entsteht ja das menschliche Individuum dadurch, dass die allgemeine Form des Menschen sich mit der Materie, nämlich diesem menschlichen Körper[7]) verbindet. Analog diesem Vorgange kann in aristotelischem Sinne die individuelle Vernunft nur dadurch entstehen, dass die allgemeine Vernunft in einen menschlichen Leib eingeht und in diesem nun wirkt. Hier fehlt daher jede „reale“ Präexistenz der individuellen Vernunft, es giebt nur eine „ideale“ in der allgemeinen Vernunft, und deshalb sagt auch Aristoteles im Gegensatze zur platonischen Wiedererinnerungslehre, dass wir uns nicht an das frühere Dasein der thätigen Vernunft erinnern, ja er stellt dieses frühere Dasein unserer thätigen Vernunft als ein absolut bewusstloses hin, da man ohne die leidende Vernunft nicht denken könne; die letztere aber ist weder präexistent noch postexistent, sondern an die Körperlichkeit gebunden. Diese Bewusstlosigkeit unserer präexistenten thätigen Vernunft scheint allerdings dem aristotelischen Satze zu widersprechen, dass die thätige Vernunft stets denke; doch behauptet Aristoteles ausdrücklich dies nur von der thätigen Vernunft im allgemeinen, nicht sofern sie im einzelnen ist.[8]) — Diesem Schwanken und allen Unklar-

[1]) De anima III, 5. init.

[2]) Eth. X, 7. 1177, b. 30.

[3]) A. enthält sich aller Mythen in dieser Hinsicht.

[4]) Vgl. über diesen Widerspruch die Stellen bei Zeller II, 2. S. 569, 1. 573.

[5]) De anima II, 3. 736 b. 15.

[6]) Vgl. hierzu Zeller II, 2. S. 473 f.

[7]) Z. B. dem Körper des Sokrates, Alkibiades etc.

[8]) Zeller, a. a. O.

heiten hätte Aristoteles mit einem Schlage ein Ende machen können, wenn er eine Emanation des individuellen thätigen νοῦς aus dem allgemeinen (göttlichen) νοῦς fest und klar aufgestellt hätte, zumal er ja, wie Zeller[1]) richtig nachweist, keine Unsterblichkeit des invidividuellen νοῦς, sondern nur eine ewige Ungewordenheit und Unvergänglichkeit des allgemeinen νοῦς anerkennt. Die Besonderung des letzteren zu den allgemeinen νοῦς würde dann als zeitigstens mit dem Zeugungsakte beginnend und mit dem körperlichen Tode aufhörend zu denken sein, während vorher und nachher von keiner individuellen Existenz unserer thätigen Vernunft die Rede sein könnte.

Dieses Ausweichen vor einer pantheistischen Psychologie ist zu charakteristisch, um zufällig zu sein. Während in der praktischen Anwendung der Philosophie auf die Verhältnisse des öffentlichen Lebens bei Plato wie bei Aristoteles (so verschieden ihre Politien sonst sind) das Allgemeine, der Staatsbegriff, die Individuen sozusagen verschlingt, wird in der Psychologie und ganz besonders bei der Präexistenzlehre, selbst um den Preis der inneren Konsequenz des Gedankenganges, scheu vor dem letzten Schlusse zurückgeschreckt, die individuelle Seele nur als einen Ausfluss, oder richtiger als einen Modus der allgemeinen (göttlichen oder Welt-) Seele zu bestimmen.

Wenn wir nun in der nacharistotelischen Philosophie diesen „Sprung ins Absolute" gethan sehen, werden wir darin kaum eine Originalleistung griechischer Gedankengymnastik sehen können. Ohne Bild: Die in der Präexistenzlehre der Stoiker und den anderen noch zu besprechenden Typen dieser Lehre herrschende Auffassung, dass die individuelle Seele nur eine Emanation bezw. ein Modus der Weltseele o. dgl. sei, wird sich aus dem griechischen Gedankenleben kaum befriedigend erklären lassen. Gerade in der nacharistotelischen Philosophie selbst lag am allerwenigsten der Keim zu solcher pantheistischen oder monistischen Seelenlehre. Zeller[2]) und mit ihm die meisten anderen Philosophiehistoriker betonen es ausdrücklich, dass die durch den Untergang der politischen Freiheit Griechenlands geschaffenen Zustände gerade die Besten veranlassten, „sich auf sich selbst zurückzuziehen, sich in der Sicherheit seines Selbstbewusstseins den Schicksalen entgegenzustellen," durch „Ablösung der Moral von der Politik" „der autonom gewordenen Subjektivität" ihr Recht zu verschaffen, und dass auch „in den nächsten Jahrhunderten" nach der Stoa „der Schwerpunkt ganz in das Ich, in das Subjekt verlegt ist". — Nun möge man einmal widerspruchsfrei erklären, wie hierzu der unleugbare psychologische Pantheismus oder Monismus der Stoa, der Neupythagoreer etc.

---

[1]) Ders., S. 603 ff. Die Seelenwanderung verwirft A. ganz. Zeller, S. 487.

[2]) Zeller III, 1. S. 11 f. S. 16 f.

sich reimt. Die auch von Zeller versuchte dialektische Entwickelung vom Subjektivismus via Kosmopolitismus zum Pantheismus erscheint uns sehr zweifelhaft. Zeller selbst nimmt auch noch zu einer anderen Erklärung seine Zuflucht, zur Erklärung aus dem religiösen Interesse,[1]) dem religiösen Bedürfnis. Das mit sich zerfallene subjektive Bewusstsein suche in innigster Vereinigung mit der Gottheit seine Befriedigung. Dieses Vereinigungsbedürfnis ist zunächst kein Erklärungsgrund für den stoischen Pantheismus; für die Stoa gilt der Satz vom mit sich selbst zerfallenen Ich noch nicht, auch ist hier das religiöse Bedürfnis noch nicht so stark, da der stoische Weise durch sich selbst ist, was er ist. Die mystisch-monistische, halb religiöse Lehre der späteren Zeit aber ist anerkanntermaassen ganz entschieden von orientalischen Religionssystemen beeinflusst: die „glänzende Leistung des noch nicht erstorbenen griechischen Geistes" besteht hier nicht in der Schöpfung des monistischen Gedankens, sondern in dem systematischen Verarbeiten der orientalischen Gedanken mit solchen des Pythagoras, Plato etc. — Der Gedanke, dass die einzelne Seele nur ein Accidens der göttlichen oder Weltseele sei, ist und bleibt ein fremdes, wenn auch vielleicht gut akklimatisiertes Gewächs auf griechischem Boden, und noch in der spätesten Zeit, bei Origenes, werden wir sehen, wie immer wieder die individuelle ewige Präexistenz sich geltend zu machen sucht gegenüber der vom Autor selbst vorgetragenen idealen Präexistenz (und Postexistenz) im Oceanus Divinitatis.

Die vorstehenden Bemerkungen waren nötig zum Verständnis der nun folgenden Präexistenzlehren. Indem wir uns den Einzelnachweis über die nichtgriechische Natur des hier auftretenden psychologischen Monismus, wie wir es kurz nennen wollen, für den dritten Teil aufsparen, bemerken wir schon hier, dass der von Zeller[2]) als „eine der auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie" (von den Stoikern an) bezeichnete „Umstand, dass so viele[3]) ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechentum mit Orientalischem sich berührte und mischte." — dass also dieser Umstand einen deutlichen Fingerzeig für den Ursprung dieses neuen Charakters der Präexistenzlehre giebt.

---

[1]) Zeller III, 1. S. 17 f.

[2]) III, 1. S. 26 f.

[3]) Und zwar gerade die bedeutendsten (a. a. O., S. 27).

7.

Die Stoiker.

Die stoische Lehre ist durchaus pantheistisch. Daher ist auch die Seele nur ein Modus der Weltseele, die auch Weltvernunft oder Natur genannt wird. In den Menschen tritt sie durch die Zeugung, ist aber im Mutterleibe zunächst nur vegetativ, bis sie nach der Geburt durch Einatmung der Luft (die ja die Weltseele repräsentiert) zur Menschenseele verdichtet wird.[1]) Es ist dies weiter nichts als ein Ankrystallisieren von noch mehr Seelensubstanz; denn auch die vegetative Seele ist bei den Stoikern im Gegensatze zur platonischen und aristotelischen Lehre bloss ein minderes Quantum von vernünftiger Seele, generell aber dasselbe.[2]) Nach dem Tode aber gehen die Seelen der Guten entweder alsbald in die Weltseele zurück, oder sie gelangen nach einem gewissen Läuterungsstadium (das nach einigen Ansichten allerdings kein besonderes, sondern mit dem ätherisch-siderischen Sein zu identifizieren wäre) zunächst in den Äther,[3]) um dann am Ende einer Weltperiode (eines Weltjahrs) in die Einheit des göttlichen Wesens aufzugehen.[4]) Wenn von den Seelen der Schlechten einige Stoiker lehren, dass sie im Hades zur Strafe auf immer bleiben sollen, so ist dies ein unwillkürlicher Rückfall in die individuelle Postexistenz der griechischen Volksmythologie, aber im Widerspruche mit der von der Schule sonst vorgetragenen Apokatastasis-Lehre[5]), wonach spätestens bei Ablauf eines Weltjahrs alles in den göttlichen Ocean zurückfliesst. Höchstens konnte durch die Anschauung, welche eine allgemeine Apokatastase erst bei Ablauf des Weltjahrs eintreten lässt, den bösen Seelen der Hades als Zwischen- und Läuterungsort angewiesen werden, wie den guten Seelen (s. o.) das ätherische Zwischenleben. Diese beiden Stationen (Äther, bezw. Hades) zwischen Emanation und Rückemanation mögen schon aus ethischen Gründen eingefügt sein, um Lohn oder Bestrafung der Erdenthaten möglich zu machen: sie bezeichnen in dieser Art aber auch deutlich das Widerstreben des griechischen Individualismus gegen den pantheistischen

---

[1]) Vgl. die Belegstellen bei Zeller III, 1. S. 196 f.

[2]) Dgl. S. 198.

[3]) Nach Tertullian (de anima 54 f.) wohnen sie unter dem Monde.

[4]) S. bei Zeller III, 1. S. 202. 149.

[5]) ἀποκατάστασις interpretiert man heute oft in falscher Auffassung der Lehre des Origenes als „Seligwerden aller". Es bedeutet hier wie dort „Rückversetzung in den ursprünglichen Zustand".

Gedanken einer Auflösung in der Weltseele. Der Ethicismus kämpft mit dem Fatalismus, der immer mehr die Stoa beherrscht. Gerade aus ethischen Gründen lag eine Annahme solcher Läuterungsorte nahe, da die in den meisten anderen Präexistenzlehren vorhandene Metempsychose hier fehlt. Eine Seelenwanderung haben nämlich die Stoiker nicht gelehrt.[1]) Dagegen findet sich bei ihnen mit der Lehre vom Weltjahre die Ansicht verbunden, dass sich in jeder Weltperiode mit Notwendigkeit (εἱμαρμένη) genau dasselbe abspiele, wie in der, bezw. den vorhergegangenen, sodass auch wieder aus der Weltseele dieselben Seelen emanieren und alles sich mechanisch in gleicher Weise abspielt, wie unzählige Male früher, und später ebenso. — Wir sehen, wie die Lehre vom Weltjahre hier bis zu einem gewissen Grade logisch berechtigt ist, weil aus dem Systeme folgend. Wenn eine strenge Notwendigkeit den Eintritt der Seelen in die Körperlichkeit und ebenso ihren Austritt aus dieser bedingt, so müssen sie, wie sie aus der Weltseele emanierten, auch notwendig wieder in sie zurückfliessen. Weil aber die erwähnten ethischen Rücksichten ein sofortiges derartiges Retromanieren nach dem Tode verbieten, ist die Annahme eines Moratoriums, das zugleich ein Purgatorium ist, ganz natürlich. Da nun bei Beginn eines neuen Weltjahrs ein neuer Weltprozess stattfindet, muss der alte vorher abgeschlossen sein, der Rückfluss der Seelen also auch beim Abschluss des alten Weltjahrs vollendet sein, worauf dann die Neu-Emanationen beginnen. So macht sich hier alles ziemlich konsequent, während bei Pythagoras, Empedokles und in Platos Phädrus die Verbindung der Lehre von der Präexistenz und Metempsychose mit der vom Weltjahre unlogisch war, da ja das Austreten der Seelen aus der Präexistenz nicht durch einen notwendigen Weltprozess, sondern durch freie That der Seelen geschah, und da ferner nicht nur eine ewige individuelle Präexistenz, sondern auch eine ebensolche Postexistenz, mithin kein Aufgehen in der Weltseele zwecks neuer Emanation gelehrt war; auch die Ewigkeit der Höllenstrafen widersprach der Lehre von der genauen Wiederholung des Weltprozesses. Da indessen letztere auch bei einigen Stoikern sich findet, nannten wir das Verhältnis der stoischen Lehre vom Weltjahr zu derjenigen von der präexistenten (und postexistenten) Immanenz in der Weltseele nur „ziemlich konsequent". Indessen sind wir zu letzterer Einschränkung noch durch einen anderen Grund berechtigt der in der reinen Weltjahrlehre selbst liegt. Es sollen demnach dieselben Seelen im neuen Weltjahre wiederkehren. Aber durch den Rückfluss der Einzelseelen ins Absolute ist es ja eigentlich ausgeschlossen, dass die neu emanierten Seelen identisch mit den früheren sind! Da

[1]) Vgl. die Stellen bei Zeller S. 155. 159. (Anm.)

indessen gerade diese Identität betont wird, so ist streng genommen an kein völliges Aufgehen der Einzelseelen in der Weltseele zu denken, sondern nur an eine Rückvereinigung mit derselben unter Bewahrung eines gewissen individuellen Charakters. Die verschiedenen aus dem Oceanus Divinitatis emanierten Tropfen fliessen zwar in diesen Ocean wieder zurück, behalten aber sozusagen jeder seine Farbe, um dann wieder genau so von neuem zu emanieren. — Auch hier macht sich die mit der furca des Pantheismus vertriebene individualistische griechische natura doch wieder deutlich bemerkbar!

Alle folgenden Präexistenzlehren zeigen deutlich den Einfluss der früheren, besonders platonischer und stoischer Anschauungen, die unter teilweiser Verwertung pythagoreischer und anderer Züge rezipiert oder modifiziert werden, bis dann bei den aus dem Judentum und Christentum hervorgegangenen griechischen Philosophen noch die Rücksicht auf biblische Anschauungen auf die Gestaltung ihrer Lehren einwirkt. Da hier schon ein Moment mitspielt, welches den Präexistenz- und Metempsychosengedanken zu überwinden berufen ist, und welches schon die philosophische Spekulation zu Konzessionen nötigt, nämlich der Gedanke eines persönlichen, geoffenbarten Schöpfers und Erhalters der Welt, eines allmächtigen Gottes — so werden wir die jüdisch- und christlich-griechische Philosophie zu allerletzt behandeln, zunächst aber auf diejenigen Lehren eingehen, in denen die heidnische Philosophie im Anschluss vornehmlich an Plato und die Stoa sich mit dem Welträtsel auseinander zu setzen sucht und dabei Präexistenz und Seelenwanderung erörtert.

Wir haben hier zunächst den Neupythagoreismus zu besprechen, müssen indessen vorher noch einen Blick auf die Schicksale der altpythagoreischen Schule werfen[1]), um von hier aus den Übergang zum Neupythagoreismus verständlich zu machen.

8.

Übergang zum Neupythagoreismus.

Die altpythagoreische Schule war schon im vierten vorchristlichen Jahrhundert dem Aussterben nahe und verscholl später als Schule ganz, bis sie im ersten Jahrhundert v. Chr. wieder auftaucht.[2]) Was uns von der Lehre dieses wieder erstandenen Pythagoreismus bei Diogenes

[1]) Vgl. das am Schlusse des Abschnitts „Pythagoras“ Gesagte. (S. 19. A. 2.)
[2]) Vgl. Zeller III, 2. S. 79 ff.

von Laerte[1]) überliefert ist, zeigt deutlich den Einfluss platonischer und stoischer Lehren auf das mit altpythagoreischen Elementen[2]) verbrämte Dogma. Da aber dieses für altpythagoreische Tradition ausgegeben wurde[3]), geschah es, dass die späteren Gewährsmänner dem Pythagoras selbst die hier verarbeiteten, eigentlich stoischen Anschauungen von der Weltseele, der Emanation aus dieser etc.[4]) zuschrieben und ebenso ihm die hier mit hineinspielenden platonischen Dogmen von den 3 Seelenteilen (von denen nur einer unsterblich sei) andichteten, wie wir bereits bei Pythagoras bemerkten.[5]) — Ganz ähnlich verhalten sich hinsichtlich der Präexistenz und Metempsychose auch die Neupythagoreer.

9.

Neupythagoreer.

Nach der Lehre der Neupythagoreer ist die Seele göttlichen Wesens, unkörperlich, aus der göttlichen oder Weltseele emaniert.[6]) Dies gilt aber nur für den von ihnen (mit Plato) als verschieden von den niederen bezeichneten vernünftigen Seelenteil, der (ebenso wie bei Plato) unsterblich sein soll. Allerdings ist diese Unsterblichkeit dann konsequent nur als ideale Postexistenz zu denken. — Andererseits aber wird auch wieder anscheinend eine reale Präexistenz gelehrt, wenn z. B. der sog. Ocellus die Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet. Wenn freilich Philostratus[7]) als Lehre des Apollonius von Tyana die „Ewigkeit" und „Unsterblichkeit" der Seele bezeichnet, so kann damit auch bloss ideale Prä- und Postexistenz gemeint sein. Der Leib ist, wie schon bei Pythagoras, ein Gefängnis[8]) der Seele, die Einkörperung aber nicht eine Folge präexistentieller Schuld, sondern (wie bei den Stoikern) durch ein notwendiges Weltgesetz[9]) bestimmt. Die Seelenwanderung wird ebenfalls[10]), besonders von Apollonius[11]), gelehrt als

[1]) Diog. Laert. VIII, 24 ff. (Bei Zeller, a. a O., S. 91 f.)

[2]) Präexistenz (hier allerdings „ideale" Pr.) und Metempsychose.

[3]) S. Zeller I, S. 385 f. nebst Anmerkungen.

[4]) Vielleicht auch (wie bei Pyth. schon gesagt) vom Weltjahr.

[5]) S. oben Abschnitt 1 „Pythagoras". (S. 18 f.)

[6]) Vgl. die Stellen bei Zeller I, 385, 3. III, 2, 137 (134 f.)

[7]) Philostr., Vit. Ap. VI, 11, 7. VI, 22. VIII, 31.

[8]) Ibid., VIII, 26, 4.

[9]) VIII, 7, 52.

[10]) Einige Neupythagoreer betrachten diese Lehre allerdings ziemlich skeptisch. (Zeller III, 2. S. 138.)

[11]) Philostr., V A. III, 19—22.

Läuterungsmittel für im menschlichen Leben sündhaft gewesene Seelen, während als Mittel, recht zu leben und die vernünftige Seele von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, wiederholentlich die indische Philosophie angepriesen wird.[1]) — Apollonius selbst begab sich zur Vervollkommnung seiner Lehre nach Indien, und auch vieles andere von ihm Berichtete stimmt ganz mit indischen Bräuchen überein.[2])

Der ziemlich ausgebildete Dämonenglaube des Neupythagoreismus hat auf seine Präexistenz- und Metempsychosenlehre noch keinen Einfluss. — Letzteres aber ist deutlich der Fall bei dem „pythagoreisierenden Platoniker" Plutarch, zu dem wir nun gelangen.

10.

Plutarch.

Die Gottheit teilt sich[3]) nach Plutarch der Welt durch die Weltseele mit, die durch die Gottheit und aus der Gottheit geworden ist. Die reinste Erscheinung der Gottheit in der Welt sind „die Götter", im Äther wohnend. Zwischen diesen und den Menschen stehen die Dämonen, gute und böse, die in der sublunarischen Sphäre hausen. Durch den Hang zum Sinnlichen können diese in Menschenleiber hinabsinken. Der vernünftige Teil[4]) der menschlichen Seele ist nach Plutarch eigentlich eine gefallene Dämonenseele, präexistierte also als Dämon. Er wird auch als gottverwandt bezeichnet, ohne dass dies aber noch näher erläutert wird. — Die Präexistenz ist anscheinend als eine reale gedacht; ob als eine solche von Ewigkeit her, bleibt zweifelhaft. Ferner ist nicht klar, ob die menschlichen Seelen sämtlich gefallene Dämonenseelen sind, oder nicht, ebensowenig wie darüber etwas gesagt ist, ob die Dämonenseelen etwa gefallene Götterseelen sind. Auf beide Gedanken kann man kommen, da man bei Plutarch[5]) als einzigen wesentlichen Unterschied der Menschenseelen von denen der Dämonen den findet, dass letztere in Luftleibern, jene in Menschenleibern wohnen. — ebenso auch, wenn gesagt wird[6]) dass die, welche sich durch Wohlverhalten im Leben ausgezeichnet haben, aus Menschen

[1]) Ibid. I, 32. VI, 11.

[2]) Ibid. III, 10—51. Vgl. auch Zeller, a. a. O., S. 154 f.

[3]) Die Belegstellen zum Folgenden bei Zeller III, 2, S. 174 ff.

[4]) Mit Platos Timäus und gegen die Stoiker nimmt Plutarch eine generelle, nicht bloss graduelle Verschiedenheit des vernünftigen vom unvernünftigen Seelenteile an.

[5]) De orac. 38.

[6]) Vgl. Zeller III, 2, S. 184, 5.

zu Heroen, aus diesen zu Dämonen, ja, einzelne sogar zu Göttern würden! — Die abgeschiedenen Seelen kommen in die sublunarische Welt, worauf dann die reinen zum Monde gelangen (wie ähnlich bei den Stoikern[1]) gelehrt war), also an die äussere Grenze der Dämonensphäre nach oben zu, während die unreinen zu weiterer Wanderung durch Menschenleiber auf die Erde zurückkommen.[2]) Eine Metempsychose in Tierleiber bleibt ausgeschlossen. — Übrigens findet sich auch bei Plutarch die Ansicht von einer periodischen Wiedereinkörperung aller Seelen[3]), also auch der reinen, seligen Seelen — eine Ansicht, die bei ihm nicht minder inkonsequent erscheint, als bei Plato.

Die ganze Präexistenz- und Metempsychosenlehre Plutarchs ist nur dadurch wichtig, dass hier eine ausgebildete Dämonologie zuerst in Verbindung mit den beiden Lehren gebracht wird; denn die einzige Lehre von *δαίμονες*, die zu diesen Lehren in Beziehung gesetzt war, die empedokleische, kann man nach dem von uns oben darüber Gesagten keine ausgeführte Dämonologie nennen. — Im übrigen ist die plutarchische Lehre hinsichtlich der genannten beiden Punkte nur eine Kompilation stoischer und platonischer Ansichten.

11.

Numenius. Essener.

Die Lehre des Numenius bietet über Präexistenz und Metempsychose nur altbekanntes Pythagoreisch-Platonisches.[4]) Noch unbedeutender sind die Spuren einer Präexistenzlehre bei den Essenern, sodass wir um so weniger Veranlassung haben, darauf einzugehen, als bei den Essenern von einem eigentlichen philosophischen System nicht die Rede ist und die äussere Ähnlichkeit mit pythagoreischen Bräuchen noch lange nicht zu dem Schlusse berechtigt, dass ein Einfluss des Pythagoreismus stattgefunden habe. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass beide, Essenismus und Pythagoreismus, ihre Bräuche etc. aus einer gemeinsamen Quelle unabhängig von einander geschöpft haben.[5])

Dagegen sind wieder von grösserer Bedeutung die Lehren des Neupythagoreismus über Präexistenz und Metempsychose.

---

[1]) Cfr. das Citat aus Tertullian.

[2]) De fac. lun. 28, 6 ff

[3]) De fac. lun. 27, 6. 28, 1 ff.

[4]) Vgl. Zeller III, 2. S. 222 f.

[5]) Das hebr. אסיא (Essener) weist auf Asien hin.

12.

Plotin.

Indem wir die phantastische Dämonologie des Plotin beiseite lassen, bemerken wir nur, dass sich nach ihm aus dem absoluten Einen (ἕν) als Ausstrahlung[1]), (nicht etwa durch Teilung), als Abbild (εἰκών) des ἕν der νοῦς entwickelt hat.[2]) Das Abbild und Erzeugnis[3]) des νοῦς wiederum ist die Seele. Von dem ἕν bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche.[4]) Was die Einzelseelen betrifft, so kennt Plotin auch, wie Plutarch, drei Klassen übersinnlicher Geister; 1. „Götter" (d. h., wie bei allen sich an Plato anschliessenden Dämonologen, die Gestirne), deren reine Seelen im Anschauen des Guten schwelgen.[5]) 2. Im sublunaren Luftraume befindlich und qualitativ unter den Göttern stehend, Dämonen.[6]) 3. Als niedrigste Stufe des übersinnlichen Seelenreichs die präexistenten Menschenseelen. — Indessen ist diese Reihenfolge doch erst Produkt einer Entwickelung; der realen Präexistenz der Seelen geht eine ideale in der intelligiblen Gesamtsubstanz voraus. Daher lehrt uns Plotin[7]): „Vor der Geburt waren wir dort (in der übersinnlichen Welt) teils als Menschenseelen, teils als eine Art Götterseelen, mit der (intelligiblen) Gesamtsubstanz verknüpft, reine Seelen und Intelligenzen, aber noch nicht abgetrennte Teile des Intelligiblen, sondern im Ganzen lebend."

Also zunächst Immanenz in der Urseelensubstanz. Diese immer noch ideale Präexistenz ist zeitlos[8]), ohne Selbstbewusstsein[9]), ohne diskursives Denken[10]), sondern nur begabt mit intuitiver Erkenntnis des allgemeinen νοῦς.[11]) Der Nachweis des Überganges von der Immanenz zur individuellen Präexistenz und zur individuellen Erdexistenz ist ein schwacher Punkt des Systems. Alle Erklärungen des-

---

[1]) Ennead. V, 1, 9.
[2]) III, 8, 9.
[3]) V, 1, 6.
[4]) V, 1, 7.
[5]) II, 3, 9.
[6]) III, 5, 6.
[7]) VI, 4, 14.
[8]) IV, 4, 1. III, 7, 10.
[9]) IV, 4, 2.
[10]) IV, 3, 18.
[11]) IV, 4, 2 und IV, 3, 18.

selben setzen schon immer die Einzelseele voraus[1]), wenn ihr Lostrennen von der geistigen Substanz erst gezeigt werden soll.

Sofern sie in der letzteren nämlich enthalten waren, kam den Seelen auch Spontaneität zu, wie jener. Im Gefühl dieser Spontaneität richteten sie nicht mehr ihren intuitus auf den *νοῦς*, sondern auf sich selbst, begannen sich selbst zu denken und Fürsichsein zu begehren[2]) (und das alles, trotzdem sie noch gar nicht individuell waren oder Selbstbewusstsein hatten!).

Auf dieser Bahn schritten sie nun fort, entfernten sich immer weiter von ihrem Ursprunge (dem Übersinnlichen), bis sie endlich ihn ganz vergassen und so immer tiefer fielen.[3]) Vermöge der Einbildungskraft „erblickten sie da im Sinnlichen die Formen, nach welchen die Naturkraft die Materie gestaltet", und damit „die materiellen Gestalten selbst, fanden an diesen Gefallen und traten mit ihnen in Berührung."[4])

Auch ein zweiter, etwas anderer Erklärungsversuch ist nicht minder durch jenes *ὕστερον πρότερον* entstellt. Als immanente Teile der Weltseele nämlich nehmen nach Plotin die präexistenten Seelen an der Weltregierung teil, ohne selbst in der Welt zu sein.[5]) Nun liegt es aber in der Natur jedes Einen, sich zur Vielheit zu entwickeln, und so setzt die Weltseele die Einzelseelen gewissermaassen als ihre Kräfte aus sich heraus. Diese erstrecken sich auf die sinnliche Welt, sollen für sie sorgen und sie erleuchten. Statt dessen richten sie ihr Verlangen auf das Sinnliche, Einzelne, lassen sich von diesem anziehen, verlieren ihren Zusammenhang mit dem Übersinnlichen, Einen, und gelangen so zur Individualexistenz.[6]) Auch hier ist die Individualität der Seele, wenn auch zunächt bloss als Kraft des *νοῦς*, schon vorausgesetzt, ehe sie erklärt wird.

Durch dieses Verlangen nach dem Sinnlichen, Individuellen, womit zugleich die Entstehung des Selbstbewusstseins verbunden ist, kommen nun die Seelen in Körper, jede Seele nach ihrer Beschaffenheit und ihrem Begehren in einen entsprechenden höheren oder niederen Körper.[7]) Es ist dies eine Strafe: denn das Heraustreten der Seele

---

[1]) Wie auch später bei Spinoza der Einzelmodus schon vorausgesetzt wird, wenn die Modifikation der Substanz erklärt werden soll. Auch andere Züge finden sich bei Sp. wieder, z. B. die Identifikation von wahrer Freiheit und Notwendigkeit etc.

[2]) III, 9, 2. V, 1, 1: *τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι.*

[3]) V, 1, 1.

[4]) IV, 13.

[5]) IV, 8, 4.

[6]) Ibid.; IV, 7, 13.

[7]) IV, 3, 12 fin.

aus dem allgemeinen *νοῦς* war eine Vermessenheit.[1]) Insofern war ihr Schritt ein freiwilliger.[2]) Aber das Sinnliche zog doch nach Plotin die präexistenten Seelen mit „magischer Gewalt" an, der Trieb dazu war ja unwiderstehlich[3]), die ganze Individuation ist ja, wie oben gezeigt, das Produkt eines notwendigen Prozesses im *νοῦς*! —

Es ist das ein auch für unsere späteren Ausführungen sehr interessanter Punkt. Strafe für Verhängnis! *Αὐτεξούσιος* kann Plotin jenes Hinwenden der Seelen zur Sinnlichkeit nur insofern nennen, als kein äusserer Zwang dazu vorlag. Dagegen ist dieser Fall der Seelen ins Sinnliche durch ihre innere Beschaffenheit gegeben und durch die Rücksicht auf ihre Bestimmung im Weltplane absolut nötig. Deshalb sagt Plotin auch[4]), Freiheit und absolute Ursache nebst der Rücksicht auf den Weltplan, der die Gestaltung der Körperwelt erheische, stritten nicht mit einander.[5])

Jedenfalls sind die Zustände der vernünftigen Einzelwesen Folge ihrer grösseren oder geringeren Entfernung von ihrem Ursprunge. Und so lässt denn Plotin das Hinabsteigen der Seelen in irdische Körper ganz allmählich erst geschehen. Die Seele verbindet sich zuerst in der Göttersphäre mit himmlischem, dann in der Dämonensphäre mit ätherischem, endlich als Menschenseele mit dem groben irdischen Körper.[6]) Daher wurde auch oben vom Präexistenzzustande gesagt, dass wir auch *τινὲς θεοί* gewesen seien.[7])

Trotz ihrer Besonderung sind aber die Seelen auch jetzt noch nicht faktisch von der Weltseele getrennt. Zwar sind sie, mit einander verglichen, an Vollkommenheit, Einsicht und Thätigkeit (je nach ihrer Berührung mit dem Sinnlichen) von einander verschieden, befinden sich aber in der allgemeinen Seele doch, wie die Intelligenzen in der Intelligenz, wie die species im genus. Die eine Weltseele kann nicht geteilt oder zerteilt werden, sie ist in jeder einzelnen Seele ungeteilt, *ἐν πολλοῖς μία.*[8]) Wie oben Notwendigkeit und Freiheit sich nicht ausschlossen, ebenso wenig hier Einheit und Vielheit.

Immerhin aber bleibt trotz dieses Konnexes das Leben der Seele in der sinnlichen Sphäre ein niederer Zustand gegenüber dem Übersinnlichen. Wie aber die Seele ursprünglich körperfrei und ganz

[1]) *τόλμα*, V, 1, 1.

[2]) *αὐτεξούσιος*, ibid.

[3]) IV, 3, 13.

[4]) IV, 8, 5.

[5]) *ὁμοῦ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὧδε ἔρχεται.*

[6]) IV, 3, 12.

[7]) VI, 4, 14.

[8]) IV, 8, 3. VI, 4, 4.

geistig in der geistigen Substanz war, so ist es auch ihre Aufgabe, sich von der Sinnlichkeit zu befreien, sich wieder zum reinen Anschauen des νοῦς zu erheben, und sich dadurch mit diesem zu vereinigen, „vergottet“ zu werden.[1])

Je nachdem der Seele dies gelingt, gestaltet sich ihre Postexistenz. Denn es ist ein Weltgesetz, dass jede Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre ganze Beschaffenheit sie zieht.[2])

1. Diejenigen Seelen, welche hier durch philosophisches Leben zur Intuition durchgedrungen sind, gelangen zur unmittelbaren Gemeinschaft mit der Urseele, also aus der Teilexistenz in die präexistentielle Immanenz im Übersinnlichen zurück.[3])

2. Die, welche sich zwar auch vom Sinnlichen freizuhalten gesucht haben, aber nur bis zur Vollkommenheit des diskursiven Denkens gelangt sind[4]), kommen in den Himmel, um von da das Weltall zu beschauen, also in die Götterspähre, und zwar um so höher, je reiner sie schon geworden; auch bleibt ihnen die Aussicht, schliesslich zur reinen Seligkeit zu gelangen.

3. Andere Seelen, die noch mehr am Sinnlichen hingen (die der Erotiker und Musiker), kommen zur Dämonensphäre.[5])

4. Die, welche hier, ohne auf Höheres bedacht zu sein, doch auch ohne grosse Schlechtigkeit dahingelebt haben, werden je nach ihrer Beschaffenheit wieder in verschiedene Menschenleiber versetzt.[6])

5. Die tiefer ins Materielle versunkenen Seelen kommen in Tierleiber, und zwar je nach dem Grade ihrer Versunkenheit in solche edlerer oder unedlerer Tiere.[7])

6. Diejenigen endlich, welche bloss für die negativen Lebensfunktionen hier Sinn hatten, in denen sich also nur die Pflanzennatur entwickelt hatte, kommen in Pflanzen, wo sie als blosse Lebenskraft derselben fortwirken.[8])

Wir haben daher 6[9]) verschiedene Phasen der Postexistenz, von denen 5 noch eine Art individueller Fortdauer der Seele repräsentieren, während die sechste die ideale Postexistenz im Urwesen des νοῦς darstellt. Ob schliesslich alle Seelen in die Urseele zurückkehren, ist nicht gesagt. Ideale Aufgabe der Seelen ist es wenigstens, sich aus

[1]) VI, 9, 7—10.
[2]) IV, 3, 13 Anf.
[3]) III, 4, 6.
[4]) Vgl. die cognitio intuitiva, rationalis und imaginaria bei Spinoza.
[5]) III, 4, 6 und V, 8, 3 f.
[6]) III, 4, 5.
[7]) III, 2, 13.
[8]) III, 4, 2.
[9]) Nicht bloss 4, wie Zeller (III, 2, 590 f.) zählt.

dem zeitlichen, sinnlichen Leben ins unzeitliche, übersinnliche emporzuschwingen. Inwieweit dies auch den tiefgesunkenen möglich, bleibt freilich die Frage.

13.

Porphyrius.

Des Plotin Schüler, der Tyrier Porphyrius, ist bestrebt, seines Meisters Lehre zu erläutern und zu läutern. Hinsichtlich der Präexistenzlehre stimmt er darin mit ihm überein, dass alle Einzelseelen aus einer übersinnlichen allgemeinen Seele entspringen, die trotzdem dadurch nicht geteilt wird, sondern in jeder Seele ganz wirksam bleibt, sofern diese Seele sich nicht dem Sinnlichen hingiebt.[1]) Die so aus der Urseele emanierten, körperlosen Einzelseelen präexistieren zunächst im Fixsternhimmel.[2]) Von da sinken sie durch die sieben Planetensphären langsam bis zur Erde hinab.[3]) Hierbei nimmt die Seele einen luftartigen Leib an.[3]) Schliesslich treten die Seelen in Menschenleiber ein und zwar (nicht wie bei Aristoteles und den Stoikern bei der Zeugung, sondern) bei der Geburt.[4]) Der luftartige Leib geht, wie es scheint, der Seele beim Eintritt ins Erdenleben nicht verloren; denn nach dem Tode begleitet er die Seele weiter.[5]) Die reinsten Seelen erhalten einen ätherischen Leib, die minder reinen einen sonnenartigen, andere einen mondartigen etc. Die am wenigsten reinen Seelen werden von ihrem, durch feuchte Erdendünste beschwerten Luftleibe unter die Erde gezogen, und hier tritt für sie die Hadesstrafe der qualvollen Erinnerung an ihr verfehltes Erdendasein ein, während die reinsten Seelen sich nicht mehr ans Irdische erinnern.[6]) — Ein völliges Wiederaufgehen in der Urseele zu körperloser unpersönlicher Immanenz in derselben nimmt Porphyr aber nicht (wie Plotin) an, da es Bestimmung der Seele sei, in einem Körper zu wirken.[7]) Ja, er scheint sich sogar mit der Annahme nicht befreunden zu können, dass die Seelen auf immer in den ätherischen etc. Leibern, die sie nach dem Tode bewohnen, verbleiben, sondern ein neues Herabsinken aller Seelen ins

---

[1]) Sent. 39.

[2]) Stob. Eclog. II, 388.

[3]) Ibid.

[4]) Vgl. Zeller III, 2. S. 657.

[5]) Der Gedanke ist hier der, dass sich der luftartige Leib, wie er sich dem Körperleben akkomodierte, so hier nach den verschiedenen Sphären, in die die Seelen kommen, als äther-, sonnenartiger etc. zeigt.

[6]) Vgl. die Stellen bei Zeller, a. a. O., S. 658 f.

[7]) Stobaeus, Ecl. I, 1048. 1064. (Aristotelisch. Vgl. Zeller II, 2. 487.)

Erdendasein anzunehmen. Indessen kann man die *μετακόμισις εἰς ἕτερα σωμάτων εἴδη* gerade wegen des Ausdrucks *εἴδη* auch einfach von den ätherischen etc. Leibern verstehen, was durch das Zeugnis Augustin's[1]) noch wahrscheinlicher wird. Dass einzelne abgeschiedene Menschenseelen weder in den Hades sinken, noch in die Luft hinaufgehen, sondern eine weitere Wanderung durch Menschenleiber antreten[2]), ist eine Lehre Porphyrs, die dem oben Angeführten durchaus nicht widerspricht. Dagegen nimmt er keine Metempsychose in Tierleiber an, deutet vielmehr die darauf zielenden platonischen Stellen allegorisch: wenn es heisse, eine abgeschiedene Seele wandere z. B. in einen Esel, so sei damit ein eselhafter Mensch gemeint.[3])

In metaphysischer Hinsicht bleibt Porphyrs Lehre doch hinter der grandiosen Konzeption seines Meisters zurück.

14.

Jamblichus.

Jamblichus lässt die Erscheinungswelt von Ewigkeit her[4]) aus der übersinnlichen Welt hervorgegangen sein. Die Seele steht bei ihm in der Mitte zwischen der oberen und niederen Welt. Sie besitzt a priori thätige und leidende Vernunft und ebenso einen ätherischen Leib. Infolgedessen überdauert sowohl der letztere (wie schon bei Porphyr), als auch die leidende Vernunft der Seele den irdischen Leib ebenso, wie die thätige Vernunft.[5]) Im ganzen stimmt Jamblichus hinsichtlich des Herabstiegs der Seelen in die Menschenwelt, der Seelenwanderung und der Möglichkeit einer Erhebung der abgeschiedenen Seelen nur bis zu den höchsten geistigen Individualwesen (die er Engel nennt) mit Porphyr überein. Nur ist es bei ihm noch deutlicher gesagt, dass alle Seelen wieder einmal (sowohl aus dem „Tartarus", wie aus den höheren Sphären) in Menschenleiber treten müssten. Ferner ist die Notwendigkeit aller dieser Vorgänge mehr betont, obwohl er (wie Plotin und Porphyr) trotzdem von Willensfreiheit der menschlichen Seele spricht. Sehr bemerkenswert ist übrigens in letzterer Hinsicht,

---

[1]) De civitate Dei X, 30.

[2]) Stob. Ecl. I, 1058.

[3]) Vgl. die Stellen bei Zeller III, 2. 655, 5. 656, 3.

[4]) Deshalb erklärt er auch in seinem Kommentar zu Platos Timäus, dass der dort geschilderte zeitliche Ursprung allegorisch zu verstehen sei. (Zeller, a. a. O., 702, 3.)

[5]) Zeller, a. a. O., S. 709, 2. 3.

dass er einzelne reine Seelen nicht aus sündhaftem sinnlichem Begehren, sondern aus Liebe zu den Menschen herabsteigen lässt.[1]) Da die Seelen ja immer wieder bei Gelegenheit einer leiblichen Geburt ins Menschendasein einzutreten vermögen, können auch reine Seelen, die schon einmal dem Erdendasein sich entrungen, zum Heile der anderen Seelen hinabkommen.

Die Präexistenz- und Metempsychosenlehre des Hierokles[2]) stimmt mit der des Porphyr und Jamblich im Wesentlichen überein und bietet nichts Neues von Belang, ebensowenig wie die noch spätere Präexistenzlehre des Boethius.[3]) Wichtig sind dagegen die Modifikationen beider Lehren bei einem anderen Neuplatoniker: Proklus.

15.

Proklus.

Aus dem Urwesen, der absoluten Einheit, die aller Vielheit zu Grunde liegt, gehen nach Proklus eine Anzahl von Henaden (Einzelheiten) hervor, die trotz ihrer Vielheit eine Einheit bilden; sie werden auch die höchsten Götter genannt und stehen je nach ihrer Entfernung vom Ureinen höher oder niedriger. Sie sind es, die auf die Welt einwirken.[4])

Hieran schliesst sich die Trias der intelligiblen, intellektuell-intelligiblen und intellektuellen Wesen an[5]), die wieder weiter, teils triadisch, teils hebdomadisch gegliedert sind.

Aus dem Intellektuellen kommt das Seelische. Ihrem eigentlichen Wesen nach soll die Seele nach Proklus ewig sein, nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. — Mit den anderen Neuplatonikern unterscheidet Proklus göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Aber gegenüber Plotin (und den Stoikern) behauptet er, dass die menschliche Seele nicht mit der göttlichen wesensgleich sei, bestreitet auch die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Teils.[6]) Die Seele steht auch bei ihm in der Mitte zwischen dem Göttlichen und dem Materiellen, ähnlich wie bei Jamblichus, mit dem er auch darin Ähnlichkeit hat, dass er lehrt: sowohl der vernünftige Teil der

---

[1]) Stob. Ecl. I, 910.

[2]) Zeller, a. a. O., S. 756.

[3]) Daselbst, S. 861. Boethius lehrt nur eine Präexistenz, keine Metempsychose.

[4]) Instit. theol. 4 ff. 113 ff. 126. 129.

[5]) Plat. theol. III, 14.

[6]) Vgl. die Stellen bei Zeller III, 2. S. 812.

Seele, wie ein immaterieller, ätherischer Leib (der sie weder beim Erdenwandel noch bei der späteren Rückkehr in die höhere Welt verlässt) und endlich die höchsten Kräfte[1]) des vernunftlosen Seelenteils seien (vom Demiurg geschaffen und) präexistierten vor der Einkörperung.[2]) Der menschlichen Seele wird zwar Willensfreiheit zugeschrieben; doch soll sie auch wieder[3]) unter dem Gesetz des Verhängnisses und der Naturnotwendigkeit stehen. Durch die Präexistentialität auch einiger unvernünftigen Seelenteile ist die Möglichkeit eines Herabgezogenwerdens ins Materielle motiviert. Da dies trotz aller Willensfreiheit als ein notwendiger Vorgang angesehen wird, so ist die Folge davon, dass jede Seele einmal in jeder Weltperiode ins leibliche Leben herabsteigen muss. Hat sie sich rein geführt, so steigt sie unter Abwerfung der niederen vernunftlosen Seelenkräfte wieder empor, sonst muss sie noch mehrmals in der betreffenden Weltperiode durch irdische Leiber wandern.[4]) Eine Wanderung durch Tierleiber giebt Proklus nur ungern und bedingter Weise unter der drückenden Autorität Platos zu.[5])

Ein Verweilen bei den Inkonsequenzen der geschilderten neuplatonischen Lehrtypen ist überflüssig, da ihr kompilatorischer Charakter die Folgerichtigkeit naturgemäss beeinträchtigt. Sie suchen vor allem Platos verschiedene Ansichten auszugleichen, auch seine dichterischen Darstellungen der in Frage kommenden Prozesse buchstäblich aufzufassen und mit ihrer eigenen Dämonologie und Metaphysik überhaupt in Einklang zu bringen. Der Mythus soll zum Dogma werden; er, der mit seinem Rankenschmuck die unausfüllbaren Lücken des Vereinigungsversuchs zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem verbarg! Wie von Plato bis Spinoza und noch bis heute jede Lehre, die das Bestimmte, Individuelle, Einzelne aus dem neutralen, allgemeinen, unpersönlichen, unendlichen Absoluten abzuleiten sucht, an der Unmöglichkeit scheitert, die Wirklichkeit aus einem blossen Beziehungsbegriffe des Verstandes[6]) entstehen zu lassen, und zugleich an der weiteren

---

[1]) Die anderen entstehen erst unter dem Einflusse der niederen Götter beim Eintritt in die Leiblichkeit (in Tim. 311 B.)

[2]) Instit. 196. 207 f. in Tim. 311 B ff.

[3]) De prov. c. 48. c. 28.

[4]) Inst. 206. in Tim. 324 D f.

[5]) In Tim. 329 D.

[6]) Der ganze Begriff des Absoluten in der Philosophie ist in der That wirklich weiter nichts als ein leerer Beziehungsbegriff, und es ist das Verdienst Humes, denselben in seiner Unfruchtbarkeit und Hirngespinnstnatur nachgewiesen zu haben. — Die Theologie fasst daher den Sinn des Absoluten mit Recht ganz anders.

Unthunlichkeit, einen zeitlosen metaphysischen Prozess mit der uns bloss zur Verfügung stehenden, sozusagen historischen Darstellungsweise klar zu machen — so ist es auch hier.

Zum völligen Bankerott aber muss der Versuch führen, diese beiden Lehren von Präexistenz und Seelenwanderung mit dem Begriffe eines persönlichen, weltregierenden, allmächtigen Gottes zu vereinigen — ein Versuch, den wir bei Philo und Origenes antreffen.

16.

Philo.

Nach Philos Ansicht sind die Seelen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen[1]), ja, nicht bloss ein *ἀπαύγασμα*, sondern sogar ein *ἔκμαγεῖον* und *ἀπόσπασμα* der Gottheit.[2]) Die gesamte Welt ist mit Leben und Seele erfüllt, daher auch der Luftraum.[3]) Die Seelen waren diesem ihrem Ursprunge gemäss zunächst allesamt rein. Diejenigen, welche Gott näher und der Erde fern blieben, wurden vom Sinnlichen nicht angezogen, blieben rein. Dies sind die Engel, von den Griechen auch Dämonen[4]) und Heroen genannt. Die zwischen Mond und Erde in der Luft vorhandenen Seelen waren ursprünglich auch rein, wurden aber vom nahen Sinnlichen angezogen und kamen so aus dem reineren Elemente auf die Erde herab. Durch diese Vereinigung des Intelligiblen mit der Materie werden die präexistenten Seelen zu Menschen.[5]) — Im Menschen bildet die gottverwandte, präexistent gewesene Seele den vernünftigen Teil der irdischen Seele. Der andere wird ihr erst bei dem Kommen auf die Erde zugleich mit dem Leibe beigefügt[6]), und zwar von dem *λόγος* oder den *λόγοις*, den göttlichen Kräften, zu denen der Vater sprach: „Wir wollen einen Menschen machen nach unserm Bild und Ähnlichkeit“ — und denen er, der Vater, den sterblichen Teil des Menschen in Nachahmung seiner Kunst (die er bei Schöpfung des vernünftigen Teils gezeigt) zu schaffen übergab.[7])

---

[1]) De mundi opif. 15. 16.

[2]) Ibid. 30.

[3]) De somn. I, 586.

[4]) Die Dämonen der philosophischen Mythologie deutet Philo als gute oder böse Menschenseelen.

[5]) De Gigant. 283. De plant. Nat. 216.

[6]) Wie in Platos Timäus, dem auch Plotinus und die anderen vielfach folgen.

[7]) De op. mundi 15. De conf. linguar. 345 f. De prof. 460.

Die Inkorporation ist nach dem oben Gesagten die Folge einer Schuld der Seelen, nämlich ihrer Hinneigung zur Sinnlichkeit. Sie ist demnach ein tiefer Fall und das *σῶμα* ist wie bei Pythagoras und Plato für sie ein *σῆμα*.[1])

Indessen der gottverwandte Geist des Menschen ist nicht untrennbar an den Leib gebunden. Die Seelen, die während des Leibeslebens sich von den Begierden des Leibes freizuhalten und freizumachen gewusst haben, werden beim Tode von ihm getrennt.[2]) Sie gelangen unter Abstreifung nicht nur des Leibes, sondern auch der vernunftlosen niederen Seelenteile in ihre ätherische Heimat zurück, wo sie ungestört das höhere Leben wieder geniessen.[3]) Für die nicht von der Leibeslust befreiten Seelen deutet Philo eine Seelenwanderung (aber nur durch menschliche Körper) an[4]), für ganz unverbesserliche Sünder eine Hölle.[5])

Eine Würdigung der Präexistenzlehre Philos mit besonderer Rücksicht auf deren Verhältnis zum Gottesbegriff werden wir mit der Kritik des Origenes (nach demselben Gesichtspunkt) verbinden. — Hier sei nur noch bemerkt, dass, wenn Dähne[6]) bei Josephus[7]) eine Präexistenzlehre finden will, er im Irrtum befangen ist. Wenn Josephus sagt: *ἡ ψυχὴ σώματι ἐμφυομένη κακοπαθεῖ*, — so kann dies ebensogut vom Standpunkte des Kreatianismus und des Traducianismus gesagt werden. Ausserdem geht der ganze Sinn dieser Stelle auf den Gegensatz des irdischen und nachirdischen Daseins. Und wenn an einer anderen Stelle[8]) vom *γένεσθαι πάλιν* gesprochen wird, so ergiebt der ganze Zusammenhang des Satzes, dass nicht von Seelenwanderung, sondern von der Auferstehung von den Toten die Rede ist.

Derjenige, welcher es unternahm, die Präexistenzlehre, und zwar die von einer realen Präexistenz, in die christliche Religion und Dogmatik einzuführen, war Origenes.

---

[1]) Leg. alleg. I, 60.

[2]) Dass die Seele schon in diesem Dasein sich vom Sinnlichen wegwenden und Gott schauen kann, ergiebt sich (im Gegensatze zu Zeller, a. a. O., S. 397) aus Leg. alleg. I, 47.

[3]) De Abrah. 385.

[4]) De somn. 586. C.

[5]) Cherub. 108. 139 M. De exsecrat. 934 E.

[6]) Alexandrin. Philosophie II, 245.

[7]) Contra Apionem II, 24.

[8]) Ibid. II, 30.

17.

Origenes.

Die Präexistenzlehre des Origenes charakterisiert sich als eine Beeinflussung neupythagoreischer Ansichten durch die Lehren der heiligen Schrift und als Versuch, beide mit einander zu vereinen.

In der Welt überhaupt, folglich auch in der Seelenwelt sieht Origenes eine notwendige Selbstoffenbarung Gottes. Demnach ist sie selbst auch ewig. Der Beweis dafür ist der: „Gott könnte nicht allmächtig genannt werden, wenn nichts existierte, woran er seine Allmacht ausüben könnte. — Die Annahme, dass irgend welche Zeit gewesen sei, in der das Geschaffene noch nicht geschaffen gewesen, besagt nichts weniger, als dass zu jener Zeit Gott noch nicht allmächtig gewesen sei, sondern es erst geworden sei, nachdem er ein Objekt der Ausübung seiner Allmacht hatte, dass Gott also erst durch eine zeitliche Schöpfung aus einem unvollkommenen Zustande in einen vollkommeneren Zustand gelangt sei, was doch absurd ist.“ [1]) Wer die ewige Zeugung der Welt leugne, meint Origenes, der leugne mit der ewigen Allmacht auch zugleich die ewige Güte Gottes. Origenes beweist dies auf dieselbe scholastische Weise, wie vorher betreffs der Allmacht. Wenn Gott sich als gut erweisen soll, so muss etwas ausser ihm sein, auf das er seine Güte ausübt.[2]) — Diese Welt, die ihm in gewisser Beziehung gegenübersteht, schuf nun nach Origenes Gott nicht[3]) direkt selbst, sondern (wie schon bei den Neuplatonikern zwischen der Welt und dem überweltlichen Gott von letzterem emanierende Zwischenkräfte gesetzt sind, deren Inbegriff bereits Philo *λόγος* nennt) durch seinen Sohn, den *λόγος*.[4]) Die Zahl dieser geschaffenen Wesen war eine beschränkte, ähnlich wie bei Proklus die Henaden, Triaden etc. genau begrenzt an Zahl sind. Diese auffallende Lehre sucht Origenes durch den erkenntnis-theoretischen Schulsatz zu beweisen, dass das Erkennende über dem zu Erkennenden stehen müsse: wäre die Zahl der Geschöpfe unendlich, so stände sie mit dem

---

[1]) De principiis I, 2. 10.

[2]) De princ. IV, 35. I, 2. 2. I, 2. 9.

[3]) Wie doch der klare Bibeltext besagt!

[4]) Nach Ev. Joh. I. Über die weitere Logoslehre vgl. Thomasius, Origenes. S. 110 ff. — Im Grunde ist diese „Schöpfung“ doch nur eine verschleierte Emanation!

unendlichen Gotte gleich, Gott könnte sie daher nicht begreifen und erkennen[1]), nicht einmal umfassen, und auch nicht regieren.[2]) Ein zweiter Beweis ist der: Das Böse ist seiner Natur nach ohne Grenzen:[3]) es konnte daher nicht das Objekt der göttlichen Offenbarung sein. Was daher Objekt der göttlichen Offenbarung ist (also die in Rede stehende Welt der Geschöpfe), das muss begrenzt sein.[4])

Dass alle seine bisher berichteten Beweise Fehlschlüsse sind, deren Fehler ganz auf der Hand liegen, entging dem Origenes wohl. Doch scheint ihm der Widerspruch zwischen der unendlichen Schöpferthätigkeit Gottes und der angenommenen Begrenztheit der Zahl der Geschöpfe nicht entgangen zu sein, da er hier einen Ausweg sucht, indem er eine Reihe sich folgender Weltschöpfungen annimmt, wodurch natürlich, wenn diese Reihe unerschöpflich ist, auch die Zahl der Geschöpfe unbegrenzt wird,[5]) — ein freilich höchst sophistisches Auskunftsmittel.

Die ewige Offenbarung Gottes bezieht sich zunächst auf die übersinnliche Welt.[6]) Nach dem Gesagten wissen wir bereits, dass die Anzahl der übersinnlichen Wesen eine begrenzte war, ferner, dass diese Wesen von Ewigkeit her von Gott verursacht sind, und, weil sie von ihm stammen und von seinem Geiste, seinem λόγος geschaffen sind, vernünftige Wesen und frei von materiellen Fesseln sein müssen. Wegen ihres göttlichen Wesens (das Origenes mehrfach auf den göttlichen Odem zurückführt) sind sie zunächst rein (heilig) und daher selig. Allerdings ist zu beachten, dass sie bei aller dieser ihrer Natur doch nicht ihre Gottähnlichkeit durch sich selbst haben, sondern dass sie ihnen nur mitgeteilt ist.[7])

Wir sehen hier eine, von einer allerdings zeitlosen Schöpfung oder Emanation herrührende[8]) individuelle Präexistenz, die freilich zunächst noch in inniger Verbindung mit dem höchsten Wesen gedacht wird. Indessen diese individuellen Seelen sind doch nach der metaphysischen Betrachtungsweise des Origenes schon in ihrem Wesen vom göttlichen Wesen unterschieden[9]). Sie haben ja ihre übersinnliche, vernünftige Natur, ihre Heiligkeit und Seligkeit nicht substantiell,

---

[1]) De princ. III, 5. 2.

[2]) Ibid. II, 9. 1.

[3]) Es ist ja das platonische ἄπειρον!

[4]) Contra Celsum IV, 63.

[5]) De princ. II, 3. 5. III, 5. 1 ff.

[6]) II, 9. 1. 6. III, 5. 4.

[7]) IV, 36.

[8]) Hierin ähnelt Origenes auffallend den Neuplatonikern.

[9]) Sie sind ja höchstens des göttlichen Wesens teilhaftig. (IV, 36.) Auch Proklus bestritt ja diese Wesensgleichheit.

sondern nur als Mitgeteiltes.[1]) Da aber etwas Mitgeteiltes auch schwinden kann, so ist hierdurch für Origenes die Möglichkeit klar, dass die übersinnlichen Seelen fallen konnten.[2])

Trotz dieser Möglichkeit brauchten aber die Seelen nicht zu fallen. Dass die potentia zum actus wird, ist Schuld der Seelen selber, was ebenfalls arg scholastisch bewiesen wird.[3])

Ehe wir auf den Fall und die damit verbundene Frage der Einkörperung eingehen, müssen wir hinsichtlich des präexistenten Zustandes der Seelen noch einen Irrtum, der von Thomasius[4]) verbreitet worden ist, beseitigen. Dieser fasst die Worte des Origenes, dass die präexistenten Seelen eine *ἄνλον πάντῃ καὶ ἀσώματον ζωὴν ἐν μακαριότητι* führen, so auf, dass dieselben überhaupt keinen Leib, auch nicht einen feingeistigen, „ätherischen" besitzen könnten. Aber abgesehen davon, dass die ganze philosophische Richtung des Origenes betreffs der Präexistenz mit den Neuplatonikern übereinstimmt, die, wie wir sahen, die Präexistenz in einem solchen immateriellen Leibe annahmen, so müssen wir doch fragen: Woher kommen dann die von Gott nicht abgefallenen Geister (Engel etc.) plötzlich einen solchen ätherischen Leib, wie Thomasius doch selbst[5]) angiebt? Und wenn Thomasius ferner in Konsequenz dieses ersten Irrtums behauptet[6]), dass die Seelen nach dem Tode wieder völlig körperlos existieren sollen, so vergisst er, dass er vorher[7]) ausdrücklich gesagt hat, dass „die Hütte (der innere feinere Leib)" der Seele bleiben werde! Wenn dieser unsterblich ist, so ist er auch präexistent gewesen; denn Thomasius sagt ganz richtig, dass man im Sinne des Origenes von einem auf das andere schliessen dürfe.

Dass die auf solche Weise präexistierenden Seelen fielen (obgleich auch ein Teil sich rein erhielt), ist nach Origenes mit ihrer Willensfreiheit zusammenhängend. Sie konnten in Gemeinschaft mit Gott bleiben, sie konnten aber auch sich von ihm entfernen.[8]) Infolgedessen sind sie selbst schuld an der Strafe, die die göttliche Gerechtigkeit ihnen auferlegen musste.[9])

---

[1]) De pr. I, 2. 4. 5, 3. 5, 5.

[2]) Hierdurch erspart sich Origenes die früher mehrfach bemerkte Inkonsequenz, seinen Seelen sinnliche Triebe angeschaffen sein zu lassen, wie dies noch bei den Neuplatonikern vorkam.

[3]) De pr. II, 9: Malum est bono carere. — Recedere a bono est effici in malo.

[4]) S. 154, S. 291.

[5]) S. 165.

[6]) S. 292.

[7]) S. 249.

[8]) *αὐτεξουσία*. De pr. II, 9, 6. De orat. 29. u. ö.

[9]) De pr. I, 5, 2.

Wenn wir nach dem eigentlichen Anstoss zum Abfall fragen, so finden wir bei Origenes[1]) keine befriedigende Antwort. Nur das ist gesagt, dass der Satan[2]) zuerst fiel und dann die übrigen Geschöpfe nachzuziehen suchte.

Als Strafort für die abgefallenen Seelen schafft nun erst Gott die materielle Welt durch seine Kräfte.[3])

Durch den Abfall einer grossen Anzahl Seelen ist die ursprüngliche Gleichheit der geschaffenen Vernunftwesen gestört. Die geistigen Wesen sind nunmehr moralisch verschieden.[4]) Darum ist nun auch gemäss der göttlichen Gerechtigkeit ihr Zustand verschieden.[5])

Die nicht gefallenen Geister sind die Engel, bei denen übrigens auch (ähnlich wie z. B. bei Proklus unter den „Göttern") eine bestimmte Rangordnung, je nach ihrer grösseren oder minderen Nähe zu Gott, herrscht.[6]) Da sie nicht gefallen sein, sich also nicht von Gott entfernt haben sollen, lässt sich eigentlich auch ihre Rangordnung durch ein verschiedenes relatives Entfernungsverhältnis in Bezug auf die Gottheit nicht erklären. Ein solcher Gradunterschied ohne Motivierung widerspräche ja im Sinne des Origenes der göttlichen Gerechtigkeit. Es muss daher der Gedanke hier vorschweben, dass einzelne dieser reinen Seelen der Verlockung zum Abfall zwar nicht, wie andere, stattgegeben, aber doch den Abfallsgedanken erwogen, oder bloss sich vorgestellt, oder überhaupt nur an sich herankommen haben lassen, sodass sie im Gegensatz zu den ganz rein gebliebenen Seelen (die von dem Abfallsgedanken in jeder Hinsicht unberührt blieben) immerhin minder rein waren und infolge der strengen göttlichen Gerechtigkeit einen ihrem (wenn auch ganz geringen) Wanken entsprechenden etwas niederen Rang angewiesen bekamen. — Andererseits aber wird ihnen wie den ganz rein gebliebenen ewige Seligkeit zugeschrieben, was doch wieder der strengen Gerechtigkeit widerspricht, aber bei Origenes erklärlich ist, da er in der Seligkeit nicht gut Abstufungen annehmen konnte, weil er sonst die relativ am mindesten seligen Seelen stark den relativ am mindesten gefallenen Seelen nähern und so die Grenze zwischen dem reinen Geisterreiche und dem der Menschenseelen verwischen würde.

Wenn Origenes gewisse Engel bei der Bildung des Materiellen, insonderheit bei Einkörperung der gefallenen Seelen mitwirken[7]) lässt,

---

[1]) Wie z. B. auch bei Pythagoras. Der Fall geschieht, wie hier, zwar prähistorisch, aber in einem ganz bestimmten Momente tritt der Anstoss dazu ein.

[2]) c. Cels. VI, 63; de princip. I, 5, 2. 8, 4.

[3]) De princ. I, 5.

[4]) De pr. II, 9, 6.

[5]) Ibid. II, 9, 8.

[6]) Ibid. I, 5, 1 — 6, 2.

[7]) Comm. in Joh. XIII, 46. Hom. in Luc. IV.

so ist dies ein Anklang an den Timäus und besonders an die neuplatonische Deutung desselben, wonach die „gewordenen Götter" (bezw., z. B. bei Philo, die λόγοι) bei der Bildung des Sinnlichen, zumal des Erdenleibes, mithelfen. Aber bei Origenes sind ja die Engel von der göttlichen Schöpferkraft, dem λόγος, unterschieden, dessen Objekte sie selbst ja sind; er hat daher eigentlich kein Recht, in den Engeln, welche erst Resultate der göttlichen Kraft sind, göttliche Kräfte selbst zu sehen, sie, die er (wie oben gezeigt) als Objekt der göttlichen Allmacht bezeichnet, zu subjectiven Kräften derselben zu machen.

Bei der Darstellung der weiteren Rangordnung der Seelen nach dem Falle weicht Origenes, veranlasst durch die biblische Lehre, von den letzten Neuplatonikern und auch von Philo ab; von letzterem, indem er die „Dämonen" von den Menschen unterscheidet, von den ersteren, indem er unter „Dämonen" nicht zwischen den „Göttern" (Engeln) und Menschen stehende, sondern noch tiefer als die späteren Menschenseelen gefallene geistige Wesen versteht.[1]) — Auch sie sind (nach der Schwere ihres Abfalls) klassifiziert; am tiefsten steht der Satan.[2]) — Da als Strafe für den Fall die Versenkung ins Materielle gilt, müsste Origenes ihnen die gröbsten Körper zuschreiben; statt dessen belässt er ihnen die (in der neuplatonischen Mythologie ganz folgerichtig ihnen zugeschriebenen) minder reinen Luftleiber und setzt ihre Strafe bis zum zukünftigen Gerichte aus, was alsdann, wie wir sehen werden, allerdings seltsam mit ihrer ἀποκατάστασις kontrastiert.[3])

Nicht so tief wie die Dämonen sind eine Anzahl Seelen gefallen, die sich zwar vom Satan durch die Aussicht auf grössere Seligkeit zu einem Abfall von dem Göttlichen verleiten liessen, aber doch nicht ganz alle Verbindung mit diesem aufgaben. Sie wurden zur Strafe in Menschenleiber versetzt[4]), und zwar je nach ihrem Verschulden in höhere oder niedere.[5]) Hierdurch erkaltete auch das in ihnen vordem befindliche feurig-ätherische Geistesleben, das ihnen mitgeteilte göttliche πνεῦμα, und wurde infolge dieser Abkühlung zur ψυχή, zur kühlen Menschenseele.[6]) — Wenn die Bibel den Fall erst im Menschenleibe

---

[1]) Ist dort die Reihenfolge: Götter — Dämonen — Menschen, so hier: Engel — Menschen — Dämonen.

[2]) De princ. a. a. O.

[3]) Die göttliche Gerechtigkeit straft doch sonst bei Origenes mit eiserner Konsequenz sofort.

[4]) c. Cels. I, 32. De pr. I, 7. 8. in Joh XXXII, 11. Hom. in Lev. IX, 11.

[5]) c. Cels. I, 32.

[6]) De princ. II, 8, 3. Nach der schon bei Heraklit vorhandenen Ableitung des Wortes von ψυχρός. Der Äther wird von den Alten ja stets als feurig vorgestellt. (Empyreum Platos, igneus aether etc.)

eintreten lässt, so ist dies nach Origenes nur eine allegorische Darstellung jenes präexistentiellen Falls.[1])

Die Seelenwanderung verwirft Origenes.[2]) Wenn aus einigen Stellen[3]) hervorzugehen scheint, dass einzelne Seelen infolge immer grösserer irdischer Schlechtigkeit bis zum Tiere hinabsinken, so kann dies ein Missverständnis der Tradenten sein und Origenes (wie Porphyr u. a.) die Vertierung nur bildlich gemeint haben. Anderenfalls widerspräche er seiner eigenen Polemik gegen die Metempsychose.

Nach dem leiblichen Tode wird die Seele je nach ihrem irdischen Verhalten belohnt oder bestraft. Die, welche gut gewandelt haben, kommen in „die Region der reinen und ätherischen Körper", die etwa der neuplatonischen Dämonensphäre entspricht: denn sie ist ein zwischen Himmel und Erde befindlicher Ort[4]), in dem die Seelen geläutert werden, teils (negativ) dadurch, dass durch eine Art Läuterungsfeuer die Sündenschlacken vertilgt, teils (positiv) dadurch, dass die Seelen durch die Engel in das Verständnis der göttlichen Weltregierung eingeweiht[5]) werden, worauf sie durch das Luftreich endlich in das Himmelreich kommen, wo ihnen die vollste Erkenntnis und Seligkeit im Anschauen Gottes zu teil werden soll. Die Seele wird wieder gottähnlich.[6])

Die gottlosen Seelen können sich nach dem Tode nicht also emporschwingen, sondern sie verweilen (ähnlich wie im Phädon) noch eine Zeit lang bei den Gräbern und sonstigen unheimlichen Orten als Gespenster.[7]) Sie werden alsdann einem strafenden Feuer übergeben, das zwar kein materielles, wohl aber das nicht minder peinigende Feuer der Reue über die begangenen Sünden ist: durch diese Reue sollen die sündigen Seelen zur Reinigung geführt werden, und so ist denn dieses Feuer ein Sühnfeuer. Es währt je nach der Sündhaftigkeit der einzelnen Seelen verschieden lange, jedenfalls aber so lange, bis die betreffende Seele ganz von ihren Schlacken gereinigt ist.[8])

---

[1]) Vgl. Huët, Origenian. p. 173. (Tom. IV. de la Rue.)

[2]) De pr. I, 8, 4.

[3]) Fragm. aus Justin und Hieronymus bei de la Rue I, 76.

[4]) Homil. in Exod. VI, 4. Select. in Psalm. Hom. III, 1.

[5]) Ähnlich wie sie bei Plotin in der Göttersphäre das Weltall beschauen (s. o.), oder wie bei Plato die präexistenten Seelen vom Fixsternhimmel aus das Gleiche thun.

[6]) Hom. in Num. XXVI, 4. XXVII, 4, 6. Tract. in Matth. 30, 51. De princ. II, 11, 2—7.

[7]) contra Cels. VII, 5.

[8]) De princ. II, 10, 4—8. c. Cels. III, 78. 79. V, 15. 16.

Schliesslich müssen, da ja die Zahl der gefallenen Seelen eine begrenzte[1]), durch diesen Läuterungsprozess alle Seelen gereinigt und hierdurch das in ihnen vorhandene Böse vertilgt sein. Ja, da schliesslich auch die Dämonen und selbst der Satan, nachdem sie gerichtet und genügend bestraft sind, sich am Ende des Weltlaufs[2]), noch bekehren[3]), ist die ganze vernünftige Schöpfung wieder ihrem Schöpfer, dem λόγος, allein unterthan, alles ist, wie einst es war. Der Weltlauf, der nach Gottes Güte den Zweck hatte, die Reinigung der Abgefallenen zu bewirken, ist vollendet, alles ist wieder mit Gott vereinigt.[4]) Da aber dieses Aufgehen in Gott nach Origenes doch nicht derart sein kann, dass Gott allein da wäre, sondern immer eine geistige Welt als sein Offenbarungsobjekt ewiglich da sein muss, so bleiben auch die Seelen nicht in diesem seligen, dem präexistenten entsprechenden Zustande, sondern es ist immer wieder ein neuer Fall möglich, ja[5]), das ganze Schauspiel soll sich, wie nach Plato, den Stoikern u. s. w., auch nach Origenes unzählige Male wiederholen[6]), was natürlich mit der Willensfreiheit der Seelen, der göttlichen Güte und Gerechtigkeit kaum in Einklang zu bringen ist.

Wir haben bei Origenes, dessen Lehrtypus entschieden wichtiger als der philonische ist, auf besonders hervorstechende Inkonsequenzen im einzelnen schon hingewiesen.

Es bleibt noch übrig, seine und Philos Präexistenzlehre[7]) auf ihre Vereinbarkeit mit dem monotheistischen Gottesbegriff[8]) und auf ihre innere Folgerichtigkeit zu prüfen.

---

[1]) Woher freilich die Seelen der Neugeborenen kommen, da der Fall doch in der Vorzeit liegen soll, bleibt unklar!

[2]) Der Weltlauf entspricht dem stoischen Weltjahr.

[3]) De pr. III, 6, 5 f. Die Dämonen kommen trotz ihres tieferen Falls genau genommen viel besser weg, als die Menschen, was der strengen Gerechtigkeit widerspricht!

[4]) Ibid. III, 2, 3. *(ἀποκατάστασις πάντων.)*

[5]) Wie Origenes unter Berufung auf Eccles. I, 9, 10 (nil novi sub sole) ausdrücklich betont.

[6]) Die schon bei Plato, wie gezeigt, inkonsequente Lehre vom Weltjahr, die nur bei den Stoikern Berechtigung hatte (s. o.), wird hier zum Unglück auch noch eingeführt. Sie widerspricht ausserdem der Behauptung, dass Gott (s. o.) immer wieder neue Welten aus sich heraussetze; denn die im neuen Weltjahre sich entwickelnde Welt soll ja mit der vorigen identisch sein! (II, 3, 5. III, 5, 1 ff III, 6 aus De princ. c. Cels. IV, 69.)

[7]) Denn die Seelenwanderung fehlt ja so gut wie ganz.

[8]) Beide gehören ja monotheistischen Religionen an.

Philo und Origenes scheinen zunächst auf dem Standpunkte der Bibel zu stehen. Sie erläutern ihre Sätze gern mit alttestamentlichen, bezw. alt- und neutestamentlichen Citaten.

Da wir absichtlich nur immanente Kritik treiben wollen, lassen wir die theologische Frage beiseite, ob die Bibel Traducianismus oder vielmehr Creatianismus[1]) lehre. Soviel ist aber sicher und heute auch nirgends mehr bezweifelt, dass sie keine Präexistenz der Seelen lehrt[2]), ausser natürlich der (wie schon Teil I. bemerkt) nur uneigentlich so zu nennenden Präexistenz in der göttlichen Präscienz.

Demnach beruhen alle die zur Stütze der (von beiden Philosophen gelehrten) realen Präexistenz angeführten Bibelstellen auf falscher Exegese, deren Gewaltsamkeit meist klar zu Tage liegt.

Unter dieser Exegese leidet auch der biblische Gottesbegriff, wie wir alsbald sehen werden. Andererseits wird, um den Begriff der Sünde in das System hineinzubringen, die Präexistenzlehre stark inkonsequent.

Denn wie ist es überhaupt möglich, dass bei Philo die präexistenten Seelen fallen können, da sie doch gar keinen niederen, für die Sinnlichkeit empfänglichen Seelenteil haben, sondern vielmehr reine Vernunftwesen sind? Der einzige Ausweg wäre hier, den Fall in einer von Gott angeordneten Natur- oder Weltnotwendigkeit zu suchen (ähnlich wie die Stoiker). Aber gerade im Gegensatze hierzu soll dieser Fall ja eine That des freien Willens sein, der von Philo immer als Charakteristikum unserer vernünftigen Seele gepriesen wird.[3]) Der freie Wille konnte sich aber in der Präexistenz bei dem Fehlen jeden sinnlichen Receptionsorgans auf gar nichts anderes, als auf das Anschauen Gottes richten, das Philo auch in der That als einzige Beschäftigung der präexistenten Seele hinstellt.[4])

Der freie Wille nützt also hier gar nichts, da derselbe erst auf der Erde, wo die sinnliche (dazu geschaffene, sozusagen angeklebte) Natur mit der geistigen streitet, eine Wahl überhaupt möglich ist, nicht aber in der Präexistenz, wo die Seele nur eine Richtung haben kann. Das Sinnliche kann daher, wenn wir den philonischen Grundgedanken mit aller Konsequenz festhalten, noch so sehr auf die Seele einwirken wollen, es nützt nichts, da sie kein Organ dafür hat. Das

---

[1]) Letzteres ist unsere Ansicht und übrigens auch die der älteren protestantischen Theologie, z. B. noch in der Conkordienformel!

[2]) Abgesehen von den sich an Origenes anschliessenden Ketzern ist dies die Ansicht der Kirchenväter und der ganzen späteren Kirche. Übrigens wird jede wissenschaftliche „biblische Theologie“ unsere Behauptung bestätigen. Auch Bruch beweist dies ziemlich richtig.

[3]) De opif. 31. 32. De plant. nat. 220E.

[4]) De Gigant. 288B. Leg. alleg. 46A. 57B.

hat Philo nicht beachtet. Soll aber die Seele bei jeglichem Fehlen eines solchen Organs in ihrer Präexistenz dennoch für die Sinnlichkeit receptiv werden, so bleibt weiter nichts übrig, zumal bei Philo der Satan fehlt, als hier ein Eingreifen Gottes anzunehmen. Dann fallen aber die Seelen nicht aus freiem Willen, und es ist eigentlich vom philonischen Standpunkt aus ungerecht, wenn die Gottheit sie deshalb bestraft. — Philo gerade hätte, da er den sinnlichen Leib nebst der niederen Seele, also das receptaculum für die Sünde, der Seele erst beim Niederkommen auf die Erde angeschaffen werden lässt, alle Veranlassung gehabt, den Sündenfall erst auf die Erde zu verlegen und, falls er dann noch überhaupt die reale Präexistenz zu behaupten für gut befand, die Einkörperung als Folge eines göttlichen Heilsratschlusses oder dergleichen zu erklären. Aber dazu hat er sich vom biblischen Gottesbegriffe schon zuweit entfernt, weiter, als seine fallenden Seelen von der weltfernen, ganz unpersönlich gedachten und, wie wir bemerkten, nicht völlig gerechten Gottheit.

So sehen wir, wie bei Philo der biblische Begriff der Sünde als freie That sein Präexistenzsystem über den Haufen zu werfen droht, andererseits, wie der in seinem Präexistenzsystem nötige Gottesbegriff den biblischen weltregierenden, persönlichen, liebenden Gott ausschliesst. Trotzdem er seinen Gott *πατήρ* nennt, kann doch keine der Seelen mit Recht zu diesem sagen: *ἄββα πάτερ!*

Ähnlich bei Origenes. Auch hier ist der Abfall der Seelen, nach seinen Prämissen vom Charakter des präexistenten Daseins, eigentlich gar nicht möglich. Die Seelen sollen sich aus der Gemeinschaft mit Gott entfernt haben; es soll das ihre Schuld sein. Diese ist aber lediglich dadurch möglich, dass sie nicht identisch mit dem göttlichen Wesen sind, dass dieses ihnen nur mitgeteilt ist. Diese Individualität allein ist aber noch nicht notwendige Ursache ihres Falls; denn sonst müssten a l l e fallen, was doch nicht sein soll. Da die präexistenten Seelen frei von den Banden der Sinnlichkeit sind, kann auch (trotz aller Sophismen) in ihrer Natur die Ursache zum Falle nicht liegen. Wenn Origenes dies doch behauptet, indem er sagt (I, 5, 5): die göttliche Natur sei in den Seelen nicht wie in Gott substantiell, sondern nur mitgeteilt, accidentiell, was aber so sei, könne auch schwinden (quod accidit, et deficere potest), so folgt daraus noch nicht, dass daher die Seelen für das Nichtgöttliche empfänglich sind, sondern vielmehr: Wenn diese ihnen mitgeteilte Natur, die doch im präexistentiellen Zustande ihre einzige ist, — wenn diese göttliche Natur ihnen schwinden kann, dann hören sie eben auf zu sein. — Ihre göttliche Natur kann aber nur g e t r ü b t werden, nicht ganz schwinden, wie Origenes selbst lehrt. Da aber diese Trübung nicht durch ihre Natur selbst hervorgebracht sein kann, wäre vielleicht an einen äusseren Anlass zu denken.

Origenes lässt ja einen solchen vom Satan ausgehen: freilich müsste diesen selbst dann auch wieder ein äusserer Anlass verführt haben. Als solchen die Lockung der materiellen Welt anzusehen, ist unmöglich, da diese ja nach De princ. I, 5 erst zur Strafe für den Fall geschaffen sein soll.[1]) Demnach bliebe nur der göttliche Wille als Ursache des Falls übrig; dies wäre aber, da der Fall bestraft wird, eine Ungerechtigkeit, da sich diese Verursachung des Falls doch dann nur auf einzelne Seelen erstrecken würde, die prinzipiell nicht schlechter waren als die anderen. Ausserdem stritte dies mit der *αὐτεξουσία* und führte schliesslich sogar zu der Blasphemie, dass der Fall des Teufels auch direkt von Gott veranlasst sei. Nehmen wir hierzu noch die oben kritisierten, sich aus den Prämissen des Origenes ergebenden Ungerechtigkeiten seiner Gottheit bei der milderen Behandlung der Dämonen den schuldigen Menschenseelen gegenüber, bei der Zulassung eines nochmaligen und immer wiederkehrenden Falls der reingewordenen Seelen u. s. w. — so entsteigt seiner Präexistenzlehre ein wahrer Rattenkönig von Widersprüchen.

Dass hier an Stelle des die Welt regierenden, in den Weltlauf thatkräftig eingreifenden, persönlichen Gottes der Bibel eine weltentrückt, unpersönliche Substanz, ein metaphysisches Gespenst gesetzt ist, kann nicht bestritten werden. Ob wohl dieser „Gott" Gebete erhören könnte? — Trotz aller Deklamationen ist dieser „Gott" kein liebender Vater, trotz der Versicherung vom freien Willen ist er eine mechanische Naturnotwendigkeit. — Wenn ferner die Allmächtigkeit Gottes darauf basiert wird, dass er von Ewigkeit her Seelen als seine Objekte geschaffen haben müsse, so könnte man den Beweisgang des Origenes damit widerlegen, dass Gottes Allmacht dann von Geschöpfen abhängig, also gar keine Allmacht sei! Das Gleiche gilt von Gottes Güte. — Nach der biblischen Anschauung sind die Eigenschaften Gottes nicht davon abhängig, wie bei Origenes, dass Gott sie fortwährend dem menschlichen Verstande fassbar äussern muss. Gott muss nicht schaffen, sondern er kann schaffen, was, wie und wann er will. — Dass Origenes die Allmacht Gottes durch die Bestimmung, Gott könne nur eine begrenzte Zahl Seelen geschaffen haben, aufhebt, ist ebenfalls klar. Endlich ist bei Origenes die ganze Schöpfung der Welt keine Schöpfung aus dem Nichts, wie in der Bibel, sondern, wie schon früher bemerkt, genau genommen eine etwas verschleierte (neuplatonische) Emanation.

---

[1]) Für die Sinnlichkeit, könnte man auch sagen, kann die Seele nicht empfänglich sein, da diese das Böse, das Böse aber (s. o.) unendlich ist, also von der endlichen Seele nicht gefasst werden kann.

Für die, welchen diese Lehre dargeboten wurde, galt es, wenn sie ehrlich prüften, entweder den allmächtigen persönlichen Schöpfer und Regierer der Welt fallen zu lassen, oder die Präexistenzlehre mit ihrem gegenteiligen Gottesbegriffe, dem vor allem die ethische Wirkung abgeht. Wir begreifen, dass bei den von uns angedeuteten Mängeln der Präexistenzlehre und der Unfruchtbarkeit ihres Gottesbegriffs, der Kirche die Wahl nicht schwer fiel und dass sie, als alle theologische Polemik nicht genügend wirkte, sich durch die Erklärungen auf zwei Synoden und einem Concil[1]) ausdrücklich von dieser Lehre lossagte, wodurch denn auch die Präexistenzlehre fortan in der christlichen Philosophie fallen gelassen wurde, bis man sie in neuerer Zeit mit manchen anderen Spekulationen wieder ausgrub, ohne dass sie jedoch jemals wieder eine Bedeutung in dem Umfange gewann, wie in der griechischen Pilosophie.

III.

Über den Ursprung der Präexistenz- und Metempsychosenlehre.

Wir fanden in der griechischen Philosophie gleich bei Pythagoras die Präexistenzlehre und diejenige von der Seelenwanderung als etwas bereits Fertiges vor. Obwohl wir nun im Teil I. gezeigt haben, wie sich der Präexistenzgedanke (nebst seiner Modifikation, der Metempsychose) logisch aus dem Unsterblichkeitsgedanken abstrahieren lässt, so erscheint es doch von vornherein sehr zweifelhaft, dass die Präexistenz- etc.- Lehre sogleich fertig dem Haupte des Pythagoras entsprungen sein solle, wie Pallas Athene dem Kopfe des Zeus.

Zweierlei Gründe nötigen uns, vorphilosophischen Ursprung dieser Lehren aufzusuchen. Zugegeben nämlich, dass sich die Idee der Präexistenz aus derjenigen der Unsterblichkeit entwickeln kann, so müssten wir doch, um jene als autochthones griechisches Philosophem zu erweisen, erst zeigen, dass die Unsterblichkeitsidee, das Korrelat jener, philosophischen Ursprungs sei. Dem ist aber nicht so, vielmehr ist die letztere, um Zeller's[2]) charakteristisches Wort zu gebrauchen, „nicht von den Philosophen zu den Priestern, sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen“. Zweitens aber zeigt sich in der[3]) vorplatonischen Philosophie (ja noch bei Plato selbst

[1]) 399 und 400, bezw. 544 n. Chr. Geburt.

[2]) I, 59. (5. Aufl. S. 65.)

[3]) Heraklit etwa ausgenommen.

mitunter[1]), wie wir sahen) die Präexistenzlehre nicht als bewusste logische Konklusion aus der Unsterblichkeitsidee, also als philosophisches Produkt, sondern geht vielmehr (ebenso wie die Metempsychose, ihre engere Modifikation) „als ein für sich bestehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie der Philosophen einher, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte".[2])

Auf den nichtphilosophischen und vorphilosophischen Ursprung der Präexistenzidee weist auch das Zeugnis des Philolaus (eines Schülers des Pythagoras — s. o. —) hin, der den Ursprung der Präexistenzlehre (nebst[3]) der von der Seelenwanderung) auf die *παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντεις* zurückführt.[4])

Wer sind nun diese „alten Theologen und Mystiker", die vorpythagoreischen Tradenten der in Rede stehenden Lehren?

Vier Möglichkeiten sind erwogen[5]) worden:

1. Die alte griechische Mysterienlehre, besonders die der Orphiker, hat jene beiden Lehren selbständig ausgebildet.
2. Beide Lehren sind alt-arischer Besitz, den die Griechen in ihre hellenischen Wohnsitze mitbrachten.
3. Die Präexistenzlehre etc. ist von den Ägyptern zu den Griechen gekommen.
4. Die beiden Lehren sind von Indien aus eingewandert.

1.

Die Präexistenzlehre originell-griechisches Produkt der Orphiker etc.?

Der ersten dieser vier Ansichten zeigt sich Zeller günstig. Auf seine Autorität hin wird nun meistens die Präexistenzlehre, wie so manches andere, „im Lichte der Mysterienlehre" angesehen. Man hat sich in der That einen richtigen Mythus über die Mysterien zurechtgemacht, je weniger Sicheres man in Wirklichkeit darüber sagen kann.

---

[1]) Den breitesten Teil nimmt ja bei Plato noch die krause mythische Darstellung der Präexistenz ein, einen geringen nur die Verbindung dieser Lehre mit der von der Wiedererinnerung.

[2]) Zeller I, 60. 423.

[3]) Es sei gleich hier bemerkt, dass die Präexistenzlehre schon bei Pythagoras 1. reale Präexistenz, 2. die Seelenwanderung enthält.

[4]) *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τέθαπται.*

[5]) Teilweise auch verteidigt (1. 2. 4.) oder bekämpft (3. 4. 2.) worden, beides aber unserer Ansicht nach meist in unzureichender bezw. irriger Weise.

Wir werden zunächst fragen, was denn die alten Mysterien über die Präexistenz und Seelenwanderung thatsächlich Nachweisbares gelehrt haben, und sodann, ob dies als originelles Erzeugnis derselben anzusehen ist oder nicht.

Zuvörderst muss festgehalten werden, dass wir über die Präexistenzlehre der Mysterien sehr mangelhaft unterrichtet sind. Zeller's Behauptung, dass Plato die Präexistenz- und Metempsychosenlehre von den orphischen Mysterien ableite, ist mindestens ungenau, da Plato in keiner von den[1]) angeführten Stellen diese nennt, sondern ganz unbestimmt von „alten Worten" spricht. Die Unechtheit der damals in Umlauf befindlichen orphischen Sentenzen oder Schriften wird dadurch klar, dass Aristoteles[2]) nur von *τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι* spricht und Clemens von Alexandrien die orphischen für untergeschoben erklärt.[3]) Endlich hat in neuerer Zeit Lobeck[4]) nachgewiesen, dass die orphischen Schriften von Pythagoreern vielfach gefälscht worden sind. Im Hinblick auf diese Momente giebt übrigens ja Zeller selbst[5]) die Möglichkeit zu, dass die Präexistenzlehre erst von Pythagoras und den Pythagoreern aus in die orphischen Lehren eingedrungen sei!

Wenn wir aber trotz dieser Unsicherheit aus dem, was nun einmal nach Zeller als orphische Lehre gelten soll, Schlüsse hinsichtlich der Präexistenzlehre ziehen wollen, so gelangen wir zu Resultaten, die für Zeller's gewöhnliche Annahme, 1. dass die orphischen Lehren Quelle des Pythagoras gewesen und 2. dass sie originell auf griechischem Boden entstanden seien, sehr nachteilig sind.

Es findet sich nämlich, wie schon Schröder nachgewiesen[6]) hat, in den sogenannten orphischen Sprüchen die Seelenwanderungslehre, jene kompliziertere Präexistenzlehre, garnicht vor. Ebensowenig — das werden wir jetzt beweisen — findet sich in ihnen der Gedanke, dass die Seele zur Strafe für präexistentielle Vergehen an den Körper gefesselt sei, wie dies doch bei Pythagoras der Fall ist. Nur an einer einzigen Stelle[7]) spricht Plato die Vermutung aus, dass die (oben aus

---

[1]) I, S. 56.

[2]) De anima I, 5. 410b, 27.

[3]) Stromat. I, 333 A.

[4]) Aglaophamos I, 347 ff.

[5]) A. a. O., S. 49 f. 57 nebst Anm. 1.

[6]) Schröder, Pythagoras und die Inder, S. 6 ff.

[7]) Krates 400 B: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ (τὸ σῶμα) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. — δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα θέσθαι, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι τοῦτον τὸν περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.* — Plato hatte für seine Behauptung keine andere Quelle als Philolaus (wie Zeller S. 418, 5. zugiebt), es

Philolaus zitierte) Bezeichnung des σῶμα als σῆμα auf οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα zurückzuführen sei, aber eben auch nur als Vermutung (δοκοῦσί μοι). Der ganze Satz ὡς δίκην etc. charakterisiert sich zudem als platonischer Zusatz und Erläuterung des philolaischen διά τινας τιμωρίας.[1]) — Auch eine andere platonische Stelle, die nicht einmal von den Orphikern selbst redet, sondern nur von ἀπορρήτοις λόγοις[2]), besagt durchaus nichts von präexistenten Vergehen. Der Wortlaut zeigt dies ganz deutlich: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾴδιος διιδεῖν. Zunächst ist nämlich zu bemerken, dass diese Stelle im Phädon garnichts Spekulatives, Metaphysisches enthalten soll, sondern nur ein ethisches Argument wider den Selbstmord; nur in diesem Sinne wird sie zitiert. Es ist auch garnicht von ψυχαί, sondern von uns ἄνθρωποι die Rede, und der sofort folgende Vergleich der von den Göttern beschützten Menschen mit einer vom guten Hirten gehüteten Herde[3]) zeigt deutlich, dass unter φρουρά nicht Gefängnis, sondern „Hut" oder „Hürde" zu verstehen ist. Es ist hier weder von Präexistenz überhaupt, noch von dem Erdendasein als Strafe präexistenter Schuld die Rede. — Ebensowenig ist in den anderen Stellen aus angeblichen alten Überlieferungen, die Plato erwähnt und die einige als Belege für orphische Lehre von supramundanem Fall anführen, etwa wirklich dergleichen gesagt. Phaedo 69 C[4]) sagt nämlich nichts mehr und nichts weniger, als bloss, dass die „Urheber der alten Weihen" gemeint hätten, wer ungeweiht in den Hades komme, gelange in einen Schlammpfuhl, die Geweihten und Gereinigten aber zu den Göttern! — Wo steht hier

---

ist daher eben weiter nichts als Vermutung, wenn er in den παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντεις des Philolaus die ἀμφὶ τὸν Ὀρφέα sieht, eine Vermutung, nicht begründeter als die, welche eine Anzahl theosophischer Sprüche etc. gerade dem Orpheus zuschreibt.

[1]) Wir werden unten noch ein Beispiel sehen, wie Plato eine fremde Lehre durch erläuternden Zusatz seinem Zwecke akkomodiert.

[2]) Phaedo 62 B.

[3]) Phaedo l. c.: οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. — οὐκοῦν . . . . . καὶ σὺ, ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων ἕν τι ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι μὴ σημήναντός σου . . . . . χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ. — Schleiermacher übersetzt, im Hinblick auf Ciceros Übersetzung custodia (Somn. Scip. 3, 10) φρουρά mit „Wachtposten"; auch er erkennt also wenigstens an, dass φρουρά nicht im üblen Sinne (Gefängnis) hier steht.

[4]) καὶ κινδυνεύοισι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται. ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

etwas von Präexistenz? — Geradeso verhält es sich mit Phädo 70 C[1]), was ebenfalls als Belegstelle angeführt wird. Hier steht weiter nichts, als dies, ein alter Spruch besage, dass die von der Erde geschiedenen Seelen der Verstorbenen im Hades seien und von dort wieder herkommen „und von den Toten entstehen". Auch hier keine Spur von präexistentiellem Sündenfall und Bestrafung desselben durch Körperhaft. Zudem ist das *γίγνεσθαι ἐκ τῶν τεθνεώτων* in dem Sinne wenigstens, wie es Plato auffasst und verwendet, entschieden nicht orphisch. Der Ausdruck ist im Griechischen doppelsinnig und kann entweder bedeuten „von den Toten kommen" oder „aus den Toten entstehen". — „Von den Toten kommen" ist, falls die 4 Worte wirklich zur angeblich altmystischen Lehre gehören, augenscheinlich ganz dasselbe wie *δεῦρο ἀφικνεῖσθαι* und besagt (ebenso wie wir dies bei dem empedokleischen *ἀναπέμπειν ἐκ τοῦ ἀειδοῦς* sahen) weiter nichts, als dass die Seelen aus dem Hades als Schatten oder Gespenster wiederkehren können. — Plato freilich, der mit diesem Citate den (gleich folgenden) Beweis stützen will, dass alles aus seinem Gegenteile, also der Tod aus dem Leben, das Leben aus dem Tode entstehe, fasst das *γίγνεσθαι ἐκ τῶν τεθνεώτων* als „Entstehen aus den Toten". Aber der Gedanke, dass aus den Toten lebende Wesen entstehen sollten, ist doch schon in dem hier nötigen Sinne (als Entstehen aus dem Gegensatze) zu abstrakt, als dass wir ihn der so einfachen Vorstellung des Satzes vom Hinabsinken in den Hades und gelegentlichen Wiedererscheinen aus demselben anfügen dürften. Das *γίγνεσθαι ἐκ τῶν τεθνεώτων* scheint überhaupt erst ein den alten Satz in seinem Sinne erklärender Zusatz Platos zu sein. Dies ergiebt sich daraus schon, dass es ganz unschön nachschleppt und gar kein logisches Korrelat in dem Satzgefüge hat, während *ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ εἰσιν* und *δεῦρο ἀφικνοῦνται* sich sehr schön entsprechen. Zeller selbst führt ja mehrfach Stellen an, wo Plato, wie wir noch kontrollieren können, ältere Citate in seinem Sinne ummodelt. — Was endlich das (zur Bestätigung seiner Ansicht von der Existenz einer orphischen Präexistenzlehre) von Zeller in der neuesten Auflage[2]) hinzugefügte Citat aus Aristoteles[3]) anbelangt, so ist erstens zu beachten, dass der vorsichtige Denker von Stagirus nur von „sogenannten" orphischen Sprüchen redet, die er, wie seine folgenden Bemerkungen und das Zeugnis Ciceros[4]) lehren, nicht

[1]) *παλαιός μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι (αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων) ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.*

[2]) 5. Aufl. S. 58.

[3]) De anima I, 5. 410b, 27: *λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι. τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.*

[4]) Cicero de natura deorum I, 38, 107.

für echt[1]) hielt, zweitens aber, dass hier gar nicht von realer, sondern nur von idealer Präexistenz die Rede zu sein scheint[2]), indem (wie wir schon oben Seite 22 sahen) die Vorstellung die ist: die luftartige Seele gelange als ein Teil des Weltodems durch dessen Bewegungen (die Winde) vermittelst der Atmung in den Leib.[3]) Erst hier beginnt ihre Teilexistenz, vorher ist sie nicht real präexistent, sondern immanent im Weltodem. — Hier finden wir also nicht wie bei Pythagoras reale Präexistenz, Fall und Strafe dafür nebst Seelenwanderung, sondern ideale Präexistenz, Inkorporierung als blossen Naturprozess, von Seelenwanderung nicht die Spur. Und hieraus soll nach Zeller die Präexistenzlehre des Pythagoras stammen!

Das, was wir im Vorstehenden als möglicherweise „orphisch" noch gelten lassen konnten[4]), enthält also nichts von Präexistenz, Strafe für einen präexistenten Fall oder Seelenwanderung, und ist allerdings originell-griechisch, aber dies gerade deshalb, weil es jene Lehren nicht enthält! Denn diese sind, wie wir schon im II. Teile mehrfach andeuteten und jetzt noch genauer beweisen werden, ungriechisch. — Es gilt von der ganzen Präexistenzlehre, was Schröder[5])

[1]) Man könnte eher daran denken, dass eine dunkle Reminiscenz an Heraklit vorläge, dessen Lehre ja, wie Pfleiderers Buch beweist, trotz ihrer oftmaligen Dunkelheit manchen „im Lichte (?) der Mysterienidee" erschien.

[2]) Zeller, I. S. 421, Anm. 4 (4. Aufl.) kommt bei seiner etwas verschwommenen Übersetzung „Luftraum" (*ὄλον*) zu der unerwiesenen Voraussetzung, dass hier die präexistente Seele als individuell, in der Luft „sich herumtreibend" gedacht werde. — Der Hinweis (a. a. O.) auf die Anrufung der Tritopatoren (Windgötter) beweist hierfür garnichts. Dieselben sollen doch nicht Seelen, sondern Kinder bringen! Ihre Anrufung ist also weiter nichts als die Bitte um weibliche Fruchtbarkeit. Schon im Rig-Veda (X, 186; in Grassmanns Übersetzung Bd. II, S. 432) werden die Windgötter um Gesundheit, Fruchtbarkeit, langes Leben gebeten.

[3]) Wir bemerkten schon dort, dass nach antiker Auffassung die Seele nicht eingeatmet, sondern eingehaucht wird (S. 22, Anm. 2.), wie übrigens in den meisten Schöpfungsberichten. Inwiefern der mosaische etwas anders aufzufassen ist, gehört nicht hierher.

[4]) Es ist hier bemerkenswert, dass die als *ἀπόῤῥητα* und *παλαιὸς λόγος* bezeichneten angeblich orphischen Citate Platos von alten und neueren Kommentatoren dieses Philosophen auf Lehren der Pythagoreer bezogen werden, was ja insofern nicht ohne Grund ist, als (wie oben bemerkt) die Pythagoreer vielfach den Namen der Orphiker als Aushängeschild für eigene Lehren benutzten. Zeller selbst, der S. 56 die Stelle Phaedo 62 B auf die Orphiker bezieht, führt sie S. 419 (Text und Anm. 1) auf ähnliche Gedanken des Philolaus und eines anderen Pythagorers (Euxitheus) zurück. Ähnlich auch Wohlrab zu der Stelle. — Was also in den angeblichen Orphicis wirklich einen Schimmer von Präexistenzlehre enthielte, könnte demnach auf pythagoreischen Einfluss zurückgeführt werden.

[5]) Pythagoras und die Inder, S. 8.

speziell von der Seelenwanderung sagt: Sie „tritt als ein Novum, als ein völlig Fremdes in die griechisch-italische Welt ein, und es ist unmöglich, ihr Entstehen aus den Bildungszuständen der Griechen vor Pythagoras auch nur annähernd befriedigend zu erklären. Es fehlen hier so gut wie alle Voraussetzungen, welche die Entstehung eines solchen Glaubens (als originell griechisch) wahrscheinlich machen könnten."

Wir wollen diese Bemerkung, der wir uns durchaus anschliessen müssen, genauer erörtern.

Weder die homerische noch die hesiodeische „Theologie" und Psychologie weiss etwas von der Präexistenz der Seele. Vor allem aber liegt diesen „alten Theologen" wie der ganzen altgriechischen Weltanschauung der Gedanke fern, dass die Welt ein Strafort, ein Kerker, eine Grabeshöhle, ein Jammerthal sei. Ganz im Gegenteil! Mit allen Fasern hängt der Grieche am schönen Leben, am goldenen Licht der Sonne; bei allem Ungemach heisst das Losungswort dieser innigen Lebensfreude: *χαῖρε καὶ ἔμπης*! Jene lebensverachtende Lehre ist ein zu heterogenes Element in der hellenischen Weltanschauung, als dass sie die Griechen aus sich selbst heraus erzeugt haben sollten. Die in der klassischen Litteratur vorkommenden Klagen über die Hinfälligkeit alles Irdischen und speziell über die Schwäche des Menschen, selbst wenn sie sich zum sophokleischen *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* steigern, weisen doch nichts auf Präexistenz Bezügliches auf[1]), und ganz abgesehen davon, dass sie erst in späterer Zeit häufiger werden, sind sie doch eigentlich nur der Ausdruck des Bedauerns, dass die lichte Welt des Lebens nicht ganz schattenlos ist, während jene pessimistische Ansicht von der Erde als Kerker[2]), mit trübem Blick nur die Schattenseiten des Lebens betrachtend, hieraus dessen Unwert folgert. Hier ist das Erdenleben nur eine kurze Episode zwischen Präexistenz und Postexistenz, und als die Folge präexistenter Schuld dargestellt, die auch noch bis auf den postexistenten Zustand einwirken kann, während in der originell-griechischen Auffassung das Erdenleben die erste und hauptsächlichste Stufe des Daseins ist und

[1]) Es gehört wirklich die ganze Pedanterie eines Schulfuchses dazu, um aus dem *μὴ φῦναι* den Gedanken einer Präexistenz herauszutüfteln. Wir haben schon im II. Teil bei Empedokles auf die hier vorgenommene Eskamotage zwischen Nichtgeborensein und Ungeborensein, Nichtsein und Nochnichtsein aufmerksam gemacht. Der Wunsch: „Wäre ich doch nie geboren" — ist doch genau derselbe wie der minder poetisch ausgedrückte: „Wenn ich doch überhaupt nicht existierte!"

[2]) Selbstverständlich hat diese Ansicht objektiv grösste Berechtigung vom sittlichen Standpunkte aus. Wie fremd sie aber dem Griechen war, hat Schiller ganz treffend in den „Göttern Griechenlands" gezeigt.

zugleich der alleinige Grund des späteren postexistenten Zustandes. Der niedrigste Tagelöhner möchte der abgeschiedene Achill sein, wenn er nur leben dürfte, leben auf der schönen Erde. Wie jammern doch die gewaltigen Helden, wenn der Tod ihnen vor Augen steht; das einzige, was noch tröstet, ist die Hoffnung des Nachruhms, nicht aber der Glaube an eine Rückkehr in die himmlische Heimat, in deren Seligkeit sie nun wieder kommen könnten — dann müssten sie ja freudig den Tod begrüssen!

Nein, nicht vom Himmel gefallen, sondern der Erde entsprossen ist nach altgriechischer Anschauung der Mensch, und auf der mütterlichen Erde beginnt und entwickelt sich sein sittliches Leben zum Guten oder Bösen ohne einen mystischen „Prolog im Himmel". Da das Erdenleben keine Strafe ist, hat auch hier die Seelenwanderung, die ja eine Verschärfung der Strafe des Erdenwandels darstellt, keinen Platz. Märchen, wie die Verwandlung der Daphne in einen Lorbeerbaum u. dgl. darf man, wie Schröder[1]) richtig bemerkt, nicht hierher rechnen. Metamorphosen sind keine Metempsychosen. —

Wie wenig noch in späterer Zeit, als schon durch Pythagoras die Präexistenzlehre bekannter geworden war[2]), jene asketische Ansicht vom Erdenleben als einer niederen Existenzstufe dem griechischen Bewusstsein zusagte, zeigt das Beispiel Pindars. Obwohl dieser die Präexistenz wenigstens in der Form[3]) kennt, dass manche Seelen von Verstorbenen aus dem Hades in andere Menschenleiber zurückkehren[4]), ist er doch weit davon entfernt, in dieser Neuinkorporation eine Strafe zu sehen. Gerade umgekehrt! Die Wiederbeleibung ist eine Belohnung für das Wohlverhalten im Hades. Gerade die besseren Seelen kommen wieder ans goldene Tageslicht zurück und werden da Heroen etc. Auch hier wieder die originell-griechische Ansicht, dass auf Erden wandeln zu dürfen, allein Glück ist. Wir

---

[1]) S. 18 ff.

[2]) S. 7 daselbst.

[3]) Es ist dies also gar keine „absolute", sondern nur eine „relative" Präexistenz. Es ist gar nicht gesagt, dass die Seele vorher körperlos an einem seligen Ort präexistiert habe, sondern nur eine auf ein leibliches Dasein folgende Hadeszeit und aus dieser für manche Seelen eine Befreiung statuiert. Also eine teilweise Seelenwanderung, aber wie wir gleich sehen werden, von ganz anderem Charakter als die pythagoreische etc. — Die Stelle Olymp. II, 57 f., die Zeller in der neuesten Auflage mit Lübbert (wenn auch etwas anders) als Beleg für Pindars Annahme präexistentieller Sünden und Strafe dafür ansieht, besagt einfach, dass die hier *ἐν τῷδε Διὸς ἀρχᾷ*, in Zeus' Herrschaftsgebiet, begangenen Sünden dort *(ἐν Ἅιδου)* gerichtet und bestraft werden! Ganz griechisch, ganz das Gegenteil des Präexistenzdogmas.

[4]) Plato, Meno 81 B. (Zeller, 4. Aufl., S. 56, 4.)

sehen hier die entschiedene Reaktion gegen jene pessimistische Lehre vom Unwert des leiblichen Lebens und gegen die Degradierung desselben zum Kerker und Grabe der Seele.

Auch bei den Philosophen, die eine Präexistenzlehre im Sinne solcher Minderwertung des Erdenlebens vortrugen, sahen wir immer wieder die volkstümlichen griechischen Vorstellungen vom Hades u. s. w. als störende Überbleibsel mitten in der neuen metaphysischen Präexistenz- und Seelenwanderungsansicht.

Aus alledem ergiebt sich, 1. dass die Präexistenz- (nebst der Metempsychosen-) Lehre **kein originelles Erzeugnis des griechischen Geistes sein kann**, 2. dass wir **vor** Pythagoras im griechischen Geistesleben überhaupt keine sicheren Spuren davon nachweisen können. — Demnach müssen diese beiden Lehren von wo anders her zu den Griechen (und zwar zunächst zu Pythagoras) gekommen sein.

2.

Die Präexistenzlehre alt-arisches Gemeingut?

Aus dem eben Erörterten geht auch hervor, dass die Vermutung, die Präexistenzlehre sei schon als eine den alten arischen Völkern gemeinsame religiöse Lehre von den Vorvätern der Hellenen mit nach Griechenland gebracht worden, sehr gewichtige Bedenken gegen sich hat. Das von Zeller in der neuesten Auflage[1]) nach Schröder[2]) gegen eine solche Vermutung[3]) geltend gemachte Moment, dass sich in den ältesten Denkmälern der arischen Kultur, den Hymnen des Rig-Veda noch nichts von Präexistenz und Metempsychose finde, ist hinsichtlich der letzteren Lehre richtig, während wir betreffs der Präexistenz unten das Gegenteil beweisen werden, sodass in dieser Richtung für uns Zeller's Verwerfungsgrund nicht maassgebend ist. Als viel stichhaltigeres Argument gegen jene Hypothese von der Präexistenzlehre als alt-arischem Gemeingut führen wir an, dass, wenn besagte Hypothese richtig wäre, — sich doch dann in der ältesten griechischen Litteratur deutliche Spuren jener Lehre finden müssten[4]), dass aber

[1]) I, 1. S. 63; in der 4. Aufl. I, S. 58 lässt Z. noch die Möglichkeit einer solchen Vermutung zu.

[2]) a. a. O., S. 9.

[3]) Wenigstens hinsichtlich der Seelenwanderung spricht Z. sein Bedenken direkt aus; doch trennt er diese nirgend genau von der Präexistenzlehre.

[4]) Man müsste denn annehmen, dass jene Lehre bis zum 6. Jahrhundert in Griechenland eine Art Todesschlaf gehalten hätte, aus dem sie erst Pythagoras erweckte. — Da bei Pythagoras Seelenwanderung und Präexistenz aufs innigste

das absolute Fehlen solcher Spuren umsomehr gegen die genannte Vermutung spricht, als gerade die Griechen alt-arisches Gemeingut in Sprache, Mythologie, Weltanschauung[1]), religiösen und anderen Bräuchen wie kein anderes Volk bewahrt haben! — Es würde auch nichts nützen, wenn man sich zur Rettung des „alt-arischen Gemeinguts" auf Nachrichten[2]) berufen wollte, die von einer Präexistenzlehre bei den Galliern und den thracischen Geten etwas wissen wollen. Die für die letztgenannte Völkerschaft als einzige Quelle in Betracht kommende Stelle des Herodot spricht zwar von einem Glauben dieser Leute an die Unsterblichkeit, aber mit keiner Silbe von einem solchen an die Präexistenz der Seelen. Man[3]) hat zwar die Lehre von der Seelenwanderung (also von „relativer" Präexistenz) bei Herodot zwischen den Zeilen lesen wollen, weil c. 95 der thracische Gott Zalmoxis, der den Thrakern nach Herodot die Unsterblichkeitslehre brachte, als angeblicher Schüler des Pythagoras[4]) genannt wird — doch trägt dieser Mythus eben den Mythenstempel zu deutlich auf der Stirn, um als historisches Dokument gelten zu können, und würde ja ausserdem höchstens eine Abhängigkeit der angeblich bei den Thrakern vorhandenen Lehre von Pythagoras, aber nichts für ursprünglich arische Provenienz derselben beweisen. — Das Gleiche gilt von den Berichten des Diodor[5]) und Ammianus Marcellinus[6]), wonach die Gallier ihre Seelenwanderungslehre von Pythagoras her erhalten hätten. Cäsar[7]), auf dessen Bericht beide zu fussen scheinen, sagt hiervon nichts, sondern lässt jene Lehre von den Druiden „in Britannien erfunden" sein, worauf sie dann mit dem Druidismus nach Gallien gelangt sei. Er setzt also autochthonen britannischen Ursprung voraus, aber keine

---

verbunden sind, ist doch wohl kaum anzunehmen, dass die schon im Rig-Veda vorfindliche Präexistenzlehre mit den Ureinwanderern nach Griechenland gekommen und dort latent geblieben sei, bis im 6. Jahrhundert die Seelenwanderungslehre ebenfalls dort auftauchte, von der wir ja nach dem Bisherigen schon soviel wissen, dass sie nicht im Rig-Veda nachzuweisen und auch nicht originell-griechisch ist.

[1]) Im Rig-Veda waltet noch, besonders in den ältesten Teilen eine der griechischen ganz analoge Lebenslust, beim Somaopfer nehmen die Götter an der Freude teil, noch herrscht ein gewisser Polytheismus u. s. w. u. s. w.

[2]) Vgl. Zeller I, S. 58. (Herodot IV, 94. 95.)

[3]) Zeller a. a. O. und 5. Aufl. S. 450.

[4]) Zeller I, 277, 2 (4. Aufl.) tadelt selbst sehr richtig die Sucht, aus jeder entfernten Ähnlichkeit der Lehren zweier Männer sogleich ein Schülerverhältnis zu konstruieren!

[5]) V, 28 fin.

[6]) XV, 9 fin.

[7]) bell. Gall. VI, 13 ff.

alt-arische Überlieferung! Bei der Art[1]) Cäsars, ihm geläufige Vorstellungen auf fremde Völker zu übertragen[2]), scheint seine ganze Notiz zweifelhaft und insonderheit die Behauptung „animas (credunt) ab aliis post mortem transire ad alios“ einfach ein Missverständnis abergläubischer Märchen der Gallier über Toten- und Gespenstererscheinungen zu sein. Man muss nur bedenken, dass Cäsar erst durch Dolmetscher sich von jenen Anschauungen berichten lassen musste, wo schon, die Aufrichtigkeit und Eingeweihtheit dieser Leute einmal vorausgesetzt, Unrichtigkeiten vorkommen konnten; für Cäsar als philosophisch Gebildeten lag dann eine Parallele mit der Metempsychose sehr nahe, wenn er auch zuviel bon sens hat, um direkten Ursprung jenes Glaubens in der pythagoreischen Seelenwanderungslehre zu behaupten. Der kritiklose Kompilator Diodor und sein Nachsprecher Ammian sind natürlich schnell mit dem Namen des Samiers bei der Hand, obgleich Diodors eigene Nachricht in demselben Satze (wo er die Seelenwanderung erwähnt), dass nämlich die Gallier den Verstorbenen Briefe an früher Verstorbene ins Jenseits mitgäben, in direktem Widerspruche mit der Angabe steht, dass nach gallischem Glauben die abgeschiedenen Seelen in neue Menschenleiber einträten; jene Briefe würden demnach stets unbestellbar sein.

Es erweist sich somit auch dieser Ausweg als unzulässig, und wir sind genötigt, anzunehmen, dass die in der griechischen Philosophie bei Pythagoras fast plötzlich auftretende Präexistenz- (und Metempsychosen-) Lehre in Griechenland erst zur Zeit des Pythagoras von auswärts her eingeführt worden ist, und zwar, da der Präexistenzgedanke und noch mehr derjenige der Seelenwanderung in der Durchbildung, in der sie auftreten, schon eine vorhergegangene längere religiös-spekulative Bearbeitung verraten, von einem der damals schon auf hoher Kulturstufe stehenden Völker. — Von solchen kommen vor allen zwei in Betracht: die Ägypter und die Inder.

---

[1]) Die er mit den meisten alten und leider auch vielen neuen Schriftstellern teilt. (Vgl. in letzterer Hinsicht das über die Auffassung des Atmungsprozesses bei Heraklit und den Orphikern Gesagte.)

[2]) So lässt er c. 17 die Gallier griechisch-römische Götter verehren, ja c. 14 bezeichnet er frischweg die Runen als griechische Schrift. — Es ist eine bekannte Thatsache, dass Cäsar da, wo er keine besonderen Kriegsthaten zu berichten hat, solche novellistischen Schilderungen einschiebt, die allesamt nicht viel richtiger sind, als die Beschreibung des germanischen Auerochsen. (c. 26.)

3.

Die Präexistenzlehre aus Ägypten eingewandert?

Bei der nötigen Annahme exotischen Ursprungs der Präexistenzlehre ist der nächstliegende Gedanke der an Ägypten, da erstens Herodot[1]) wenigstens die Seelenwanderungslehre aus diesem Lande nach Griechenland gekommen sein lässt, ferner nach des Isokrates Vorgange eine ganze Reihe von späteren Schriftstellern (deren nächster nach Isokrates Cicero ist) von einer Reise des Pythagoras nach Ägypten sprechen, wo er in die dortigen Geheimlehren eingeweiht worden sei[2]), und da endlich bei dem schon seit Homers Zeiten bestehenden Schifffahrtsverkehre mit Ägypten leicht Kunde von dortigen Lehren nach Hellas dringen konnte.

Nach dem, was wir oben erörtert, könnte die Einwanderung jener Lehre erst zu des Pythagoras Zeit erfolgt sein, und wenn sich eine Reise des grossen Samiers nach Ägypten sicher nachweisen lässt, wäre diese das einfachste und beste Argument für ägyptischen Ursprung der griechischen Präexistenz- und Metempsychosenlehre.

Aber eine solche Reise des Pythagoras nach Ägypten ist ziemlich unwahrscheinlich, wie Zeller[3]), unseres Erachtens einleuchtend und ohne durch Chaignet[4]) widerlegt worden zu sein, ausgeführt hat. Die Hauptfrage aber ist, ob die Ägypter überhaupt eine Seelenwanderungslehre besassen. Wenn nicht, dann nützte selbst die Annahme einer Reise des Pythagoras nichts, und wenn wir noch so viele Gründe dafür hätten; wenn aber die Lehre vorhanden war, so müsste, bei der Unwahrscheinlichkeit der persönlichen Anwesenheit des Pythagoras in Ägypten, diese Lehre auf anderem Wege aus dem Pharaonenlande nach dem Aufenthaltsorte des Pythagoras, z. B. nach seiner Heimat Samos, gedrungen sein.

Schröder[5]), dem sich in der neuesten Auflage[6]) auch Zeller anschliesst, bestreitet, unter Hinweis auf das Fehlen jeder sicheren urkundlichen Stütze der Metempsychosenlehre in der ägyptischen

[1]) II, 123. (Vgl. auch Zeller I, S. 57, 4.)
[2]) Vgl. die Belegstellen bei Zeller I, S. 277 f.
[3]) Zeller I, 278 ff.
[4]) Pythagore I, 43 ff.
[5]) a. a. O. S. 8—22.
[6]) 5. Aufl. S. 62. (In der 4. Aufl., S. 58, lässt Z. die Frage noch offen.)

Inschriften- und Handschriften-Litteratur, dass die Ägypter eine solche Lehre gehabt. — Aber trotzdem bleiben dann noch zwei Möglichkeiten:

a) dass die Ägypter jene Lehre von der Seelenwanderung hatten, nur dass wir keine Urkunden darüber haben,

b) dass andere ägyptische Lehren von den Griechen im Sinne einer Metempsychose missverstanden worden sind.

a.

Die erstere Möglichkeit bestreiten Schröder und Zeller geradezu. Nach Schröder würde eine Seelenwanderungslehre im Widerspruche mit dem ägyptischen Totenkultus stehen, da das Dilemma eintreten müsste, in welchen der von ihr durchwanderten Menschenleiber die Seele nach dreitausendjähriger Wanderung zurückkehren solle. Aber es handelt sich ja nach Herodots Berichte[1]) um eine Wanderung der Seele gerade durch **nicht**-menschliche Leiber nach dem ersten Tode: zweitens aber liesse sich der Vorgang ja auch so denken, dass nach der angeblich ägyptischen Lehre (ähnlich wie beim stoischen Weltjahr) nach 3000 Jahren die Seele wieder in den ersten (durch Mumifizierung erhaltenen) Leib, nach dessen neuem Tode in den zweiten vor 3000 Jahren von ihr besessenen Leib und so langsam wieder durch alle von ihr bereits einmal durchwanderten Leiber in derselben Reihenfolge wieder 3000 Jahre lang wandere. Gerade aus einer solchen Anschauung würde sich die von Zeller[2]) (als Gegenbeweis wider ägyptische Metempsychosenlehre) angeführte „peinliche Sorgfalt" erklären, „welche man anwandte, um der Mumie und der unterirdischen Behausung des Toten eine ewige (soll heissen: möglichst lange) Dauer zu geben". Des Toten Seele sollte eben bei einem späteren Neueintreten in den Leib diesen noch vorfinden! — Es würden sich diese Bräuche ganz gut mit einer Vorstellung von einer periodisch wiederkehrenden Seelenwanderung (ähnlich der Weltjahrslehre, die ja schon dem Pythagoras zugeschrieben wurde) vereinigen lassen, zumal die dieser Lehre zu Grunde liegenden astronomischen Kenntnisse und Berechnungen betreffs des regelmässig wiederkehrenden gleichen Standes der Gestirne in der entwickelten ägyptischen Astronomie eine bessere Erklärung fänden, als in der zu Pythagoras Zeit noch mangelhafteren griechischen. — Als unmöglich darf man daher eine Seelen-

---

[1]) a. a. O. II. c. 123: *πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον ἀεὶ γινόμενον ἐδύεται. ἐπεὰν δὲ περιέλθη πάντα τὰ χέρσαια καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν δὲ περιήλυσιν αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι.*

[2]) 5. Aufl. S. 62 (s. o.).

wanderungslehre der Ägypter nicht bezeichnen, wenn wir auch betreffs der Wahrscheinlichkeit einer solchen bei den Ägyptern weiter unten aus anderen Gründen uns ablehnend verhalten werden.

---

b.

Ebenso ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Pythagoras (ebenso wie Herodot) gewisse ägyptische Lehren im Sinne einer Metempsychose missgedeutet habe. — Falls wir überhaupt ägyptischen Einfluss auf Pythagoras annehmen, ist dies um so wahrscheinlicher, als — bei der Unwahrscheinlichkeit seines persönlichen Aufenthalts in Ägypten — ihm nur die auf dem Verkehrswege importierten Nachrichten über solche Lehren zu Gebote standen.

Pythagoras lebte längere Zeit am Hofe des Polykrates von Samos, der ein Freund des Amasis war. Dieser aber wird von Herodot als φιλέλλην geschildert, unter ihm gab es viele Griechen in Ägypten, besonders in Naukratis.[1]) Die dortigen Griechen konnten leicht von ägyptischen Bräuchen in die Heimat berichten, und durch sie dürfte auch Herodot das Meiste erfahren haben. Denn dass, wie man gemeiniglich, auf einige Stellen aus Herodot gestützt, annimmt, die ägyptischen Priester sich haben bereit finden lassen, den wissbegierigen griechischen Touristen in ihre tiefsten Lehren einzuweihen, ist höchst unwahrscheinlich. Die in Ägypten selbst wohnenden Griechen verstanden noch in späterer Zeit so wenig[2]) von der eigentlichen ägyptischen Kultur, dass sogar der in Ägypten zur Welt gekommene[3]) Neuplatoniker Plotin die ägyptische Hieroglyphenschrift nicht versteht, sondern sie für den Ausdruck einer geheimnisvollen, höheren, intuitiven Erkenntnis hält![4]) — Aber selbst das, was er von ägyptischen Mythen hörte, konnte der Grieche kaum im richtigen Sinne auffassen. Wir haben bereits im zweiten Teile oft genug darauf hingewiesen, wie dem griechischen Geiste noch zu Platos Zeit (ja selbst bei den Stoikern) trotz philosophischer Schulung die Fähigkeit

---

[1]) Herodot II, 178.

[2]) Dass solche Unkenntnis trotz des Zusammenwohnens gar nicht so wunderbar ist, werden wir noch besser verstehen, wenn wir bedenken, was für ungereimte Sachen die Römer den ersten Christen nachsagten, die doch unter ihnen wohnten, was für falsche Vorstellungen noch heute evangelische Kreise von katholischen Lehren und Bräuchen verraten, welche Unkenntnis selbst die Angehörigen einer Fakultät von den Forschungen und Lehren der anderen haben, wie absolut verständnislos oft höhere Kreise den Anschauungen und Bedürfnissen des Volkes gegenüberstehen etc.

[3]) Zeller III. 2. S. 466.

[4]) Ennead. V, 8, 6 init.

pantheistischer Anschauung entweder (und das ist die Regel) ganz abgeht, oder (z. B. in der stoischen Lehre) immer wieder mit der entgegengesetzten Anschauung im Streite liegt. Nun enthält aber die ägyptische Postexistenzlehre ganz ausgesprochen, ja ausschliesslich pantheistische Vorstellungen! — Nach ägyptischer Ansicht ist nämlich die abgeschiedene Seele nicht weiter individuell existierend, sondern geht im Ra oder Osiris auf. In diesem völlig immanent, nimmt sie natürlich auch an dessen zeitweisen Erscheinungen teil, wenn er z. B. die Gestalt eines Vogels annimmt[1]) etc. In Wahrheit ist hier also von gar keiner Metempsychose, nicht einmal von einer Metamorphose des Osiris, geschweige denn von einer solchen der in ihm aufgegangenen Einzelseelen, die Rede, sondern nur von einer vorübergehenden Offenbarungsform des Göttlichen. Von dieser pantheistischen Vorstellung blieb, bei der Inkapazität der Griechen für dergleichen, in der griechischen Überlieferung nur der Gedanke zurück, dass die Seele nach dem Tode in andere Körper eintreten könne, und gerade die Annahme einer Metempsychose in Tierleiber konnte sich auf missverständliche Auffassung derjenigen Kapitel[2]) des Totenbuchs[3]) stützen, welche die (natürlich aber im Osiris immanenten) einzelnen Seelen[4]) der Reihe nach in Gestalt eines Goldfalken, Sperbers, Reihers, Benu-Vogels (= Phönix), Seelenvogels, einer Turteltaube, einer Schlange, eines Krokodils[5]), ja sogar in Gestalt der Lotosblume[6]) erscheinen lassen. Wenn schon Herodot[7]), der doch selbst

---

[1]) Totenbuch c. 17. — Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter. (2. A.) S. 24, besonders 178 ff. Brugsch sagt allerdings nur, die Seele werde „ein Osiris", also ein modus der Lichtsubstanz, während Schröder sie „zum Osiris" werden lässt.

[2]) Natürlich ist damit nicht Kenntnis des Schrifttextes, sondern nur der Lehren bezeichnet, wie sie im Volke gang und gäbe waren.

[3]) Gerade die Lehren des Totenbuchs waren die allerbekanntesten, da vielen Toten ein Exemplar davon mit ins Grab gegeben wurde. — Ob freilich von dem gewöhnlichen Manne in Ägypten die Stellen von den Erscheinungen der „zum Osiris gewordenen Seele" (wie Brugsch sie nennt) nicht doch im Sinne einer Seelenwanderung verstanden bezw. missverstanden wurden, bleibe dahingestellt.

[4]) Im Sinne des Totenbuchs natürlich nicht mehr als Einzelseelen, sondern als Osiris, dem sie immanieren.

[5]) c. 77. 78. 83—88. Wir hätten also hier die *πετεινά, χερσαῖα* und *θαλάσσια* Herodots.

[6]) c. 81. — Hier wäre sogar die Möglichkeit einer Ableitung der empedokleischen Metempsychose in Pflanzen aus missverstandener ägyptischer Anschauung vorhanden.

[7]) Auch Herodots Angabe (II, 123), dass die Seele nach 3000 Jahren wieder in Menschenkörper komme, könnte auf einem Missverständnis der ägyptischen Ansicht von der Wiedergeburt des Phönix beruhen, die nach Herodot alle

in Ägypten war, diesem Missverständnis nicht entging, wie viel mehr musste dies bei Pythagoras der Fall sein, der nach dem oben Gesagten nur auf sekundäre Berichte angewiesen war![1]) — Eine fernere Quelle missverständlicher Auffassungen konnten übrigens auch die ägyptischen Bezeichnungen des Totenreichs als „Geheimnis der Geburten, Haus des Lebens, Bildnerin des Genius" sein[2]), was z. B. zu dem platonischen Satze, dass alles Leben aus dem Tode entstehe, sowie zu der Vorstellung, dass die abgeschiedenen Seelen wieder in neue Körper wandern, eine ganz gute Parallele geben würde — wenn nicht die Vorstellung einfach auf einen Auferstehungsglauben ginge, wie die anderen Namen der Unterwelt beweisen.[3]) — Die Sorgfalt, mit der die Ägypter den Leib konservierten, gilt nicht einer Rückkehr der Seele in denselben nach langer Zeit zu neuem Erdenleben, sondern einer erwarteten Auferstehung des Leibes zu seligem Leben.

Diese Auferstehungsvorstellung, welche eine individuelle Postexistenz voraussetzt, scheint allerdings mit der Retromanation der Einzelseelen in den Osiris in Widerspruch zu stehen. Indessen sie ist nun einmal thatsächlich vorhanden, wie Bezeichnungen des Totenreichs als „Haus des Lebens der Gestalt" u. a. beweisen[4]): ferner wird die abgeschiedene Seele genau genommen nicht, wie Schröder sagt[5]), „zum Osiris", sondern nach Brugsch[6]) „zu einem Osiris". Auch die sonstigen

---

500 Jahre erfolgen soll; c. 77 des Totenbuchs sind nun noch 5 Vögel genannt, die dem Charakter des Phönix völlig gleich sind. Wenn die Erscheinung des Osiris in jedem dieser Vögel 500 Jahre dauert, kommen 3000 Jahre heraus. (Über die 500jährige Phönixperiode vgl. Heinrichsen, de Phoenice fabula et. Havniae 1825. — Herod. II, 73.) Andere Quellen geben andere Fristen an. Schon die Alten erkannten in der Phönixperiode eine Berechnung des Weltjahrs, und aus der Vermengung der Weltjahrslehre (die Herod. II, 142 berührt) mit der von den Erscheinungsformen des Osiris scheint die Angabe H.'s geflossen zu sein, dass nach Ablauf einer solchen Periode alle Seelen wieder in die früheren Leiber zurückkehrten.

[1]) Heraklit tadelt den Pythagoras wegen unkritischer Vielwisserei und verkehrter Darstellung (Diog. Laert. VIII, 6.), was man vielleicht auch auf dieses Missverständnis beziehen darf.

[2]) Vgl. Brugsch, S. 228.

[3]) Brugsch, S. 227 ff. Eine „absolute" Präexistenzlehre haben die Ägypter aus jenen Bezeichnungen des Totenreichs sicher nicht gefolgert, wie etwa Pythagoras. — Auch die Ansicht, dass die Seele in den mumificierten Körper wiederkehre und dieser so wiederauflebe, bezieht sich (falls sie überhaupt vorhanden war) auf die Zukunft, nicht aber wird von den jetzigen Körpern behauptet, dass sie wiederbeseelte Mumien seien!

[4]) Brugsch, S. 227 ff.

[5]) a. a. O., S. 16.

[6]) a. a. O., S. 67 ff. 178 ff.

ägyptischen Vorstellungen vom Totenreich, Totengericht u. s. w. deuten auf das Vorhandensein individualistischer Postexistenzvorstellungen neben den pantheistischen hin.

Aber auch in diesem Gedankenkreise findet sich der Gedanke einer Seelenwanderung nicht.

Möglich aber wäre es, dass die späteren Griechen, indem sie die Nachrichten von dem völligen Aufgehen in Osiris einerseits und von der leiblichen Auferstehung andererseits zu vereinigen suchten, daraus die stoische Lehre vom Weltjahre gemacht hätten, dass alles in den Urgeist remaniere und später wieder aus demselben emaniere, um in derselben Weise, wie in der vorigen Periode, im selben Leibe etc. zu existieren.

Wir haben die vorstehenden Möglichkeiten möglichst objektiv erörtert. Gegen ihre Wahrscheinlichkeit aber bleiben zwei sehr schwere Bedenken bestehen:

A) Ist es in der That zulässig, ein so konsequentes Missverständnis der ägyptischen Lehren und Mythen, wie oben angedeutet, anzunehmen?

B) Woher soll die bei Pythagoras ausgeprägt vorhandene Lehre von einer absoluten individuellen (realen) Präexistenz, die in der ägyptischen Gedankenwelt keinen Stützpunkt hat, gekommen sein?

A.

Um mit jener auffallenden Konsequenz die ägyptischen Ansichten missverstehen zu können, hätten die Griechen immerhin schon einigermaassen mit dem Seelenwanderungsgedanken vertraut sein müssen.[1]) Nun haben wir aber gesehen, dass dieser Gedanke der griechischen Lebens- und Weltanschauung ganz fern lag, und dass die Metamorphosen der griechischen Märchen etwas ganz anderes sind, als die Metempsychosen bei Pythagoras, Empedokles etc. — Man könnte vielleicht einwenden, das erstmalige Missverständnis der ägyptischen Lehre von

[1]) Wenn z. B. Ritter, wie wir im II. Teile sahen, die Bemerkung des Empedokles vom Kommen aus dem ἐμφανές ins ἀειδές etc. im Sinne einer Metempsychose deutete, so geschah das, weil ihm die Seelenwanderungslehre eben geläufig war. — Wenn die Griechen die Wanderung des syrischen Sonnengotts Melkarth durch die 12 Sternbilder des Tierkreises auf die 12 Arbeiten des Herkules übertrugen, so hatten sie doch bereits die Vorstellung von diesem Heros als einem unbesieglichen Kämpfer etc. — Wenn die Römer die Bräuche der ersten Christen in obscönem und gottlosem Sinne deuteten, so waren ihnen selbst die jenen vorgeworfenen Obscönitäten und Gottlosigkeiten teils von selbst, teils aus der Bekanntschaft mit eingedrungenen asiatischen Kulten nur zu bekannt. — Es muss eben für die Apperzeption schon eine Apperzeptionsstütze vorhanden sein.

den Erscheinungsformen des Lichts[1]) als Phönix etc. sei dann auf dem Wege der Spekulation von Pythagoras zur Seelenwanderungslehre erst ausgebildet worden. Dem widerspricht aber die von Zeller[2]) sehr richtig betonte Thatsache, dass die Präexistenzlehre bei ihrem ersten Auftreten unter den Griechen keinen solchen selbständigen spekulativen Charakter trägt, da sie sonst mit den philosophischen Systemen viel enger verknüpft sein müsste; statt dessen zeigt sie sich vielmehr als ein rezipierter Glaubenssatz, der mit der sonstigen Lehre jener ersten Philosophen keinen organischen Zusammenhang hat. — Demnach erscheint es kaum glaublich, dass die Griechen durch konsequentes Missverstehen der ägyptischen Mythen zur Seelerwanderungslehre gekommen seien.

B.

Noch schwerwiegender ist unser zweites Bedenken. Eine Präexistenzlehre finden wir in der ägyptischen Mythenwelt und ihren sonstigen Lehren garnicht. Wenn in der pseudo-jamblichischen Schrift de mysteriis Aegyptiorum[3]) als ägyptische Lehre angegeben wird: *ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου κατέπεμψεν ἐπὶ τοῦτο ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν* — so ist dies weiter nichts, als die neupythagoreische Lehre, und der behauptete ägyptische Charakter jener Worte stützt sich nur auf die Vermutung ägyptischen Ursprungs der Lehre des Pythagoras. Die ganze Angabe ist daher für uns nicht wertvoller, als etwa eine Ableitung des Wortes „Phoebus" vom französischen „feu". —

Da nun aber — und daran halten wir immer wieder fest — die Lehre von ewiger individueller Präexistenz mit der von der Seelenwanderung so eng wie nur möglich schon bei Pythagoras zusammenhängt, bei den Ägyptern aber vollkommen fehlt, kann eine bei den Ägyptern etwa vorhandene oder von den Griechen als solche etwa betrachtete Seelenwanderungslehre unmöglich die Quelle für die Präexistenz- und Metempsychosenlehre des Pythagoras gewesen sein. Von der Metempsychose kann man höchstens auf frühere Metempsychosenreihen schliessen, keineswegs aber auf eine absolute Präexistenz ohne Körper.

Zudem entspricht die ägyptische Sorgfalt für den Körper nicht im mindesten der Ansicht der Präexistenzlehre, welche in dem Körper entweder nur ein Strafwerkzeug oder eine zur sittlichen Entwickelung der Seele geschaffene Durchgangsstation, jedenfalls aber einen nur

---

[1]) Brugsch, S. 178 ff.

[2]) Zeller I, S. 60. 422.

[3]) VIII, 8.

vorübergehenden Wohnplatz der Seele erblickt, der, wenn er seine Dienste gethan hat, mit Recht der Vernichtung anheimfalle.

Es ergiebt sich demnach, dass die Präexistenzlehre keinesfalls den Griechen von den Ägyptern kommen konnte, und dass die Seelenwanderungslehre, wie wir sie schon bei Pythagoras ausgebildet finden, in einzelnen ägyptischen Mythen (durch Missverständnis) höchstens einige Parallelen finden, nicht aber von jenen Mythen ihren Ursprung nehmen konnte.

Da die Präexistenz- und Metempsychosenlehre aber auch nicht originell-griechisch sein kann (wie wir nachwiesen), müssen wir nach einem anderen Ursprungslande suchen. Wir glauben als solches mit Sicherheit Indien nachweisen zu können.

4.

Die Einwanderung der Präexistenz- und Seelenwanderungslehre aus Indien.

Zeller, in seiner Ansicht vom griechisch-autochthonen Ursprung der Präexistenz- und Metempsychosenlehre befangen, hilft sich angesichts der bereits von Schröder[1]) erhärteten Thatsache, dass bereits vor des Pythagoras Zeit in Indien beide Lehren völlig ausgebildet waren, um keinen Ursprung der ganz analogen griechischen Lehren von dorther anerkennen zu müssen, mit der Bemerkung, dass ein solcher Ursprung „nach allem, was wir über den mittelbaren sowohl, als den unmittelbaren Verkehr der Hellenen mit den asiatischen Völkern wissen, mehr als unwahrscheinlich“ sei.[2])

In dieser Ansicht mag Zeller durch den Umstand bestärkt worden sein, dass der Verteidiger des indischen Ursprungs jener Lehren, Schröder, direkt erklärt[3]), über die Art und Weise der Vermittelung derselben an die Griechen nichts sagen zu können, und als das Wahrscheinlichste noch eine (von Zeller mit Recht als unwahrscheinlich erachtete) Reise des Pythagoras nach Indien annimmt.

Darin stimmen wir mit Zeller also überein, diese, sowie manche anderen angeblichen Reisen griechischer Philosophen nach Indien für sagenhaft zu halten, und wir fügen noch hinzu, dass wir es überhaupt für unwahrscheinlich erachten, dass die verschiedenen Typen der Präexistenzlehre sozusagen auf einem einzigen, einmaligen Import durch Pythagoras beruhen, wie Schröder zu meinen scheint.

---

[1]) Pythagoras und die Inder, S. 23. ff.

[2]) 5. Aufl. I, 2. 63.

[3]) a. a. O., S. 90.

Dagegen müssen wir gegen Zeller daran festhalten, dass uns über den Verkehr der Griechen mit Indien genug Daten bekannt sind, um darauf die Ansicht gründen zu können, dass eine Einwanderung indischer Lehren und Mythen in die griechischen Wohnsitze schon zu Pythagoras Zeit vollkommen **möglich** war.

Da diese Einwanderung als eine nicht nur einmalige, sondern an verschiedenen Stellen geschehende und bis in späte Zeit dauernde sich ihrem ganzen Charakter nach erweisen lassen wird und da ferner die Ähnlichkeiten der indischen Typen sowohl der Präexistenz-, wie der Metempsychosenlehre mit den griechischen sich als geradezu frappant zeigen werden, wird es sich als nicht nur möglich, sondern (im Gegensatze zu Zeller) als „mehr denn wahrscheinlich", nämlich als nahezu unumstösslich herausstellen, dass beide Lehren in ihren verschiedenen Typen zu verschiedenen Zeiten aus Indien in die griechische Gedankenwelt eingewandert sind.

Wir fragen zunächst,

A) ob und in welcher Weise jene Lehren aus Indien zu den Griechen kommen konnten; sodann werden wir

B) die frappante Übereinstimmung der verschiedenen indischen Typen beider Lehren mit den griechischen Typen nachweisen — und so die Entwickelung dieser Lehren aus indischen in der griechischen Philosophie, unter Mitwirkung (besonders in späterer Zeit) spekulativer griechischer Geistesarbeit, darthun.

A.

Der mittelbare Verkehr der Griechen mit Indien geht mindestens bis zu Homers Zeiten zurück und beruht in erster Linie auf dem phönizischen Welthandel. Mit den Phöniziern handelten die Inder (ebenso wie mit den Babyloniern) schon seit dem 14.—13. vorchristlichen Jahrhundert[1]), und die sagenhaften Expeditionen des Ramses und Sesostris, sowie der Semiramis[2]) nach Indien bezeichnen wenigstens Spuren eines sehr alten Handelsverkehrs der Inder mit westlichen Ländern. Ja, während es in späterer Zeit nur der Vaiçja-Kaste erlaubt war, Handel zu treiben[3]), haben in älterer Zeit die Inder selbst Expeditionen bis nach Afrika, Arabien etc. unternommen[4]), und der

[1]) Weber, Allg. Weltgeschichte (2. A.) I, 208. Lassen, Indische Altertumskunde, I, 749. 856. II, 581 ff.

[2]) Lefmann, Gesch. d. alt. Indiens, p. 1.

[3]) Wuttke, Gesch. d. Heidentums, II, 512 f.

[4]) Benfey, Indien (in Ersch und Gruber, Encykl. II, 17.), S. 23. 28 ff. 30. 32, Lassen II, 581. (542 ff.)

Gesetzgeber Manu empfiehlt den indischen Kaufleuten die Erlernung fremder Sprachen.[1])

Auch die griechische Litteratur legt Zeugnis von schon sehr früher Verbindung der Griechen durch die Phönizier mit Indien ab. Der griechische Name für Elfenbein *(ἐλέφας)*, der sich schon bei Homer findet, ebenso derjenige für Zinn *(κασσίτερος)* weisen direkt auf indischen Ursprung dieser Artikel hin[2]), sie beweisen zugleich, dass die Phönizier mit der Ware auch deren heimatlichen Namen importierten. — Ja, die Phönizier scheinen sogar Inder exportiert zu haben. Xenophons Cyropädie[3]) lässt zur Zeit des Cyrus, also um des Pythagoras Zeit, Inder in Kleinasien wohnen[4]) und zwar in der Nähe der Karier, wo die Phönizier Kolonien hatten.[5]) — Von hier aus war es nicht weit nach Samos, der Heimat des Pythagoras. — Auch des Pythagoras Zeitgenosse Hekatäus von Milet, verrät schon ziemliche Kenntnis von indischen Verhältnissen,[6]) trotzdem er selbst nicht bis nach Indien kam.

Die Verdienste der Phönizier als Sagenverbreiter sind immer noch nicht genügend gewürdigt.[7]) Wir können hier nur einiges Allgemeine andeuten. Der Kauffahrer musste sich oft jahrelang im fremden Lande aufhalten, lernte dort Sprache, Sitten und Gebräuche, also Kultur und Religion der verschiedenen Völker kennen, und wenn er dann an einen anderen Ort kam, wurde der Weitgereiste (wie wir es schon bei Homer sehen) gründlichst nach allem Neuen und Merkwürdigen ausgefragt, das er in der Fremde kennen gelernt. Es ist hochinteressant zu beobachten, wie die Wandersagen sich teils an der Küste, teils auf den Handelsstrassen der Länder fortpflanzen. Gerade Kleinasien, als das Thor des Orients nach dem Occident zu, konnte

---

[1]) Lassen, a. a. O., II, 543.

[2]) *ἐλέφας* stammt aus dem sanskritischen ibha (zahmer Elefant) mit Vorsetzung des arabischen Artikels el; *κασσίτερος* aus dem sanskr. kastíra. — Nach den „Kassiteriden" (britannischen Inseln) sind die Phönizier erst viel später gekommen. (Encyklopaedia Britannica, vol. XII, p. 327 — wo noch auf andere Beispiele hingewiesen wird.)

[3]) Betreffs der historischen Ereignisse ist die Cyropädie romanhaft; aber einen solchen lapsus darf man dem Xenophon doch nicht zutrauen, Kleinasien und Indien zu verwechseln. Auch sonst kommen „westliche Indier" vor. (Lefmann, a. a. O.)

[4]) Die Stellen der Cyrop. sind I, 5, 3. III, 2, 25. (Die Konjektur Madvigs *Βάκτρους* wird von Hertlein-Nitzsche in der Weidmann-Ausgabe zu I, 5 mit guten Gründen verworfen.) Nur auf kleinasiatische Inder bezogen hat IV, 2 einen Sinn, wo Inder als ständige Kundschafter gegen Crösus benutzt werden.

[5]) Vgl. Bertheau, Israel. Gesch. 193 f. (Plin. N. H. 5, 29.)

[6]) Enc. Brit. a. a. O., vgl. Benfey, Indien, S. 25 ff.

[7]) Ein kleiner Versuch über die Phönizier als Kulturträger ist A. de Chambrier's Buch: „Die Rolle der phönizischen Rasse in der alten Welt." (1878).

schon auf dem Landwege manches von langsam sich fortpflanzenden indischen Sagen erhalten. Vor allem aber waren es die reichen kleinasiatischen Inseln[1]) und ebenso das mit phönizischen Kolonien bevölkerte Unteritalien[2]), wo die Schiffe der weitgereisten Phönizier anliefen und mit mancherlei Waren auch mancherlei Nachrichten aus weiter Ferne bringen konnten.

Da nun bereits im 6. vorchristlichen Jahrhundert in Indien, wie wir noch genauer sehen werden, Präexistenz- und Metempsychosenlehre in verschiedenen Typen ausgebildet waren, konnten diese leicht durch solche Relation, die sich dann weiter, oft mit heimischen Vorstellungen getrübt, fortpflanzte, auch bei den Griechen verschiedene analoge Typen hervorrufen.

Zunächst ist klar, dass auf diese Weise die Möglichkeit gegeben ist, dass schon Pythagoras, sei es in Samos, sei es in Unteritalien, durch phönizische Relationen diese indischen Lehren zugebracht erhalten und (infolge seiner, wie schon bemerkt, von Heraklit getadelten „Vielwisserei") bereitwillig aufnehmen konnte. Auch die durch den Buddhismus hervorgerufene grosse Bewegung in Indien musste, wenn auch langsam, ihre Wirkungen teils im Allgemeinen, teils im Einzelnen äussern, und je mehr Indien durch die grossen Völkerbewegungen in Asien, wie durch den Zug Alexanders, durch die Gründung des indobaktrischen Reichs u. s. w. den Griechen bekannt wurde, ward die Möglichkeit eines immer grösseren Verständnisses der indischen Lehren auch immer grösser. Gerade, was Zeller, wie wir oben sahen, bei den nacharistotelischen Philosophen so merkwürdig findet, dass alle aus östlichen Gegenden stammen, legt die Möglichkeit um so näher, dass sie die aus Indien auf dem Handelswege immer mehr vordringenden Nachrichten erhalten und verarbeiten konnten, und wenn auch die bei Besprechung der Neupythagoreer erwähnte Reise des Apollonius von Tyana selbst nicht historisch ist, so beweist diese Nachricht doch, dass man in der indischen Religionsphilosophie die wahre Weisheit suchte und dass bei den nunmehr leichteren Reisegelegenheiten mehr als ein *φιλόσοφος* der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule dorthin zu wandern beschloss. Von einer Berührung indischer mit griechischer Weisheit legen auch die von Benfey erwähnten lobenden Aussprüche indischer Schriftsteller über griechische Gelehrsamkeit, sowie noch manches andere Zeugnis ab.[3])

---

[1]) Vgl. Schmülling, Der phönizische Handel in griech. Gewässern I. II. (1884—85.)

[2]) Schmekel, Geogr. Übersicht der phöniz. Kolonien. 1836.

[3]) Benfey, a. a. O. S. 82. — Die Stellen über das Lob griechischer Weisheit sind aus Wilson in den Transactions of the literary Society of Madras I, 70 f. — Ferner wird von Benfey nach Athenäus XIV. 67. erwähnt, dass des

Diese Daten erscheinen uns als genügend, um die äussere Möglichkeit zu beweisen, dass die indischen Lehren von der Seelenwanderung und der Präexistenz in verschiedenen Etappen zu den Griechen kommen konnten. Diese possibilitas aber wird nahezu zur völligen compossibilitas, wenn wir nunmehr nachweisen, wie die verschiedenen griechischen Typen der Präexistenz- und Metempsychosenlehre in den entsprechenden indischen Lehren enthalten sind.

B.

In den ältesten Hymnen des Rig-Veda, die nach Lassen[1]) bis ins 14. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen[2]), ist von Präexistenz noch gar keine Rede. Erst in den Gedichten der späteren (besonders der X.) Sammlungen, die in den neuen Wohnsitzen am Ganges entstanden waren, etwa im 8. oder 7. Jahrhundert[3]) finden wir Spuren einer Präexistenzansicht.

Noch ist hier nicht die spätere All-Einheitslehre ausgebildet. Wie wir noch einen polytheistischen indischen Olymp (allerdings schon mit kathenotheistischen Anklängen haben, so wird einerseits die Postexistenz als eine durchaus individuelle, in seligem Leben mit den Göttern und Ahnen bestehende gedacht und mit sinnlichen, glänzenden Farben ausgemalt[4]); andererseits ist auch die Präexistenz, soweit sich Spuren finden, als eine ewige, individuelle gedacht. Erst ganz spät, in einem Anhängsel aus jüngerer Zeit wird zunächst betreffs der Welt und der Götter der Zweifel laut, ob sie von Ewigkeit seien, oder von dem „Einen" geschaffen, wobei die Frage aber noch durchaus offen gelassen und nicht im letztgenannten Sinne beantwortet wird.[5])

Von einer individuellen Präexistenz der Seelen im Himmel reden nun folgende Stellen.[6])

Königs Tschandragupta Sohn von Antiochus von Syrien sich einen griechischen Weisen erbat, u. m. a. (Astronomie, Kunst etc.) — Benfey nimmt l. c. sogar direkten griechischen Einfluss auf die Entstehung der Hauptwerke der Sanskritlitteratur an.

[1]) Ind. Alt., I, 738.

[2]) In der alten Heimat am Indus entstanden.

[3]) Lassen a. a. O.

[4]) X, 14. und 15.

[5]) X, 129, 6. (Grassmann II, 406):

Wer weiss es doch, wer mag es hier verkünden,
Woher entstand, woher sie kam die Schöpfung?
Ob durch sein Schaffen erst die Götter-wurden? . . .
Ob sie (die Schöpfung) geschaffen oder unerschaffen?
Der auf sie schaut im höchsten Himmelsraume,
Der weiss allein es — oder weiss er's auch nicht?

[6]) Wir zitieren nach der Übersetzung von Grassmann, Leipzig, 1876/77. II Bände.

1. X, 135, 5 (= Grassmann II, 410) wird von einem verstorbenen Knaben gesagt, dass er aus himmlischer Heimat entsprossen sei, in die er nun zurückkehre.
2. X, 161, 2. (Gr. II, 423) wird ebenfalls das Sterben ein „Heimkehren" genannt.
3. X, 58, 12. (Gr. II, 344) wird von einem, der dem Tode nahe gewesen, gesagt, sein Geist habe „zur Vergangenheit dringen" wollen. Da in allen anderen Versen an der analogen Stelle lokale Angaben stehen („zum Himmel, in die lichten Höhen etc. dringen"), so muss dieses Wort den „pristinus locus" bedeuten, also auf eine frühere Existenz im Himmel hinweisen.
4. X, 16. 5. (Gr. II, 303) wird der Feuergott Agni gebeten, den Toten wieder zu den Ahnen zu entlassen, die mit den Göttern im schönen Himmel sind.

Einige andere, minder deutliche Stellen übergehen wir hier, da die obigen für den Nachweis von Spuren angenommener individueller Präexistenz genügen.

Dass das Erdenleben gegenüber der letzteren als eine niedere Stufe angesehen wird, zeigen nicht nur die Schilderungen des himmlischen Vorlebens als eines hochseligen, sondern auch Stellen wie VI, 62, 8. (Gr. I, 504), wo vom „Zorn der Götter, der von alters her auf der Erde ruht und auf den Menschen", gesprochen wird, oder X, 154, 2., wo die aus dem Leben Geschiedenen als solche bezeichnet werden, „die ein grosses Büsserwerk vollbracht" haben. Bei aller Freude am Leben denkt der vedische Inder doch stets an Versöhnung mit den Göttern, fast jedes zweite Lied ist Bitte um Gnade und Einladung zu einem Opfer.[1])

Ob im Rig-Veda schon die Vorstellung von einer Hölle vorhanden sei, ist zweifelhaft. Trotz Lefmann's Verneinung scheinen uns doch einzelne Spuren dies anzudeuten.[2]) Wir müssen uns nur stets

[1]) Es ist hier schon nicht mehr das alt-arische Selbstbewusstsein, das sich auch im Namen Arier — ἀρ, die Trefflichen — ausspricht und noch bei Homer nachwirkt, wo die Menschen nicht nur mit den Göttern hadern, sondern auch kämpfen. Dieses Auftreten der Präexistenzlehre mit dem Nebengedanken, dass der Mensch eben viel tiefer stehe, als die Götter, und mit dem Keime des Gedankens präexistentieller, im Erdenleben zu büssender Schuld — dieses Auftreten kann erst in nach-alt arischer Zeit stattgefunden haben. — Vgl. Weber a. a. O., S. 245: „In den neuen Wohnsitzen am Ganges wich unter den erschlaffenden Einflüssen des Klimas der kriegerische Heldengeist. . . . Die aktive Natur der arischen Heldenzeit erlag dem passiven Geistes- und Phantasieleben, die ursprüngliche natürliche Thatkraft der Reflexion und Überlegung."

[2]) Rig-Veda X, 135. VII, 104, 2; 17. X, 152, 4. (VII, 73, 8. 9. II, 29, 6.)

bewusst bleiben, dass wir es hier, wie bei der Präexistenz, nur mit ersten Ansätzen zu thun haben, aus denen sich die späteren reichen Ausgestaltungen dieser Lehren entwickelt haben.

Dies gilt auch von den allerdings noch dürftigeren Spuren von Neubeleibung der abgeschiedenen Seelen. In dem späteren Gedichte I, 115, 2, wo davon die Rede ist, dass den Seligen „im neuen Leibe" Geschlechter auf Geschlechter dahingehen, dass die Frommen des Jenseits „ihre Geschlechter ausbreiten"[1]), will Lefmann nicht bloss eine Fortdauer im Jenseits ausgesprochen sehen, sondern „nicht minder, ja wohl noch mehr eine andere in anderer Gestalt diesseits, in den Kindern und Kindeskindern". Hier sei „der Punkt, wo die späteren indischen Unsterblichkeitstheorien und Weltanschauungen anknüpfen".[2])

Wir können natürlich dem Fachmanne hier, wo es sich um Übersetzung dunkler Worte handelt, nicht widersprechen; immerhin aber scheint uns doch hier der Seelenwanderungsgedanke wohl noch nicht in der späteren Form ausgeprägt vorzuliegen. Wenn der Sohn, oder wie es faktisch in der Natur noch häufiger ist, der Enkel in seiner ganzen äusseren Gestalt und seinem Charakter „der ganze Grossvater (bezw. Vater)" ist, so mag ja auf diese Weise der Gedanke der Wiederverkörperung des Abgeschiedenen entstanden sein. Indessen ist hier doch erstens das Neuerscheinen des Ahnen im Nachkommen eigentlich nur die Forterbung von gewissen Qualitäten, nicht ein Neuerscheinen der Seelensubstanz selbst in anderer Form, zweitens ist der ganze Vorgang auf die Familie beschränkt und drittens fehlt ganz der Begriff der Seelenwanderung als einer Strafe; im Gegenteil, dieses Fortleben des Ahnen im Nachkommen wird geradezu a. a. O. (I, 115, 2) als „Glück" bezeichnet.

Um die Seelenwanderungslehre ganz durchzubilden, dazu bedurfte es einer noch niedrigeren Schätzung des Erdenlebens, als sie uns im allgemeinen (die oben erwähnten einzelnen Züge ausgenommen) im Rig-Veda entgegentritt — einer Auffassung, die jedes nicht mit der Gottheit innig vereinigte Leben für Unseligkeit, die Verlängerung eines solchen unseligen Lebens durch Neubeleibung für eine Qual und Strafe ansah, kurz, einer Anschauung, wie wir sie im Brahmanismus finden, wo alles aus dem Einen kommt und in dem Zurückfliessen in dieses allein die Seligkeit liegt.

Bevor jedoch der Brahmanismus sich voll entwickelt, sehen wir noch Zwischenstufen zwischen ihm und der älteren Lehre. Wenn nach Lassen (s. o.) die Hymnen des Rig-Veda im 7. vorchristlichen Jahrhundert gesammelt wurden, müssen sich um diese Zeit die älteren

---

[1]) Lefmann, Gesch. des alten Ind. S. 118. 119 Anm.

[2]) Ibid.

(Veden-) Anschauungen und die (schon in den anderen Veden hervortretenden) brahmanischen Anschauungen im Kampfe befunden haben, da die spätesten Stücke des Rig-Veda, wie das oben angeführte X, 129, wenigstens schon halb auf dem späteren Standpunkte stehen. Gerade das genannte Gedicht mit seinem Zweifel verkörpert deutlich jene Periode des Schwankens zwischen der alten individualistischen und der neuen monistischen Auffassung.

Eine solche Zwischenstufe hat auch Schröder[1]) in der alten Sâmkhyalehre gefunden, wo ebenfalls noch eine Pluralität von Anfang an individueller Wesen, also absolute reale Präexistenz gelehrt wird, woran sich dann unter dem Einflusse des Brahmanismus der Gedanke der Seelenwanderung anschliesst, sowie der des Körpers als eines Kerkers, nebst der Aussicht auf endliche Befreiung davon, ohne dass zunächst gesagt wird, was hierauf folgt: individuelle, oder immanente Postexistenz im All-Einen.

Sahen wir in dem Gedichte X, 129 und noch mehr in X, 31 B. 72, 129, 190 des Rig-Veda schon ganz den Übergang zum Brahmanismus, so hat der Buddhismus auf die alte Sâmkhyalehre zurückgegriffen.

Auch in den schon ganz auf brahmanischem Standpunkte stehenden Schriften der Inder finden sich doch auch wieder individualistische Inkonsequenzen. So wird trotz der Lehre von der Rückkehr in das All-Eine, die doch höchstens durch lange Seelenwanderung sich verzögern können soll, individuelle Postexistenz in der bezw. den Höllen gelehrt, besonders in alten Stücken der Gesetzsammlung des Manu[2]), die nach Wuttke vor das 6. vorchristliche Jahrhundert fallen dürften.[3]) — Betreffs der Präexistenz finden sich bei Manu je nach dem Alter der einzelnen Bruchstücke verschiedene Ansichten: die Seelenwanderungslehre ist schon ganz ausgebildet.

Während nämlich derjenige, „welcher die Tugend zu seinem höchsten Ziele macht, und dessen Sünde durch strenge Gottesfurcht vertilgt ist, auf der Stelle in die himmlische Welt versetzt wird, leuchtend im Lichtglanz und bekleidet mit göttlicher Gestalt", und so „in die erhabenste Region versetzt, nie wieder geboren wird"[4]), — „nimmt die Seele des Menschen, welcher böse Thaten vollbracht hat, einen anderen Körper an, welcher bestimmt ist, den Qualen der Hölle unterworfen zu sein" — worauf die Seele entweder zu den Seligen, oder in neue Erdenkörper kommt.[5]) „Die mit Vernunft begabten Wesen empfangen Lohn oder Strafe für die geistigen Handlungen

[1]) S. 69 ff.
[2]) Wuttke II, 395.
[3]) a. a. O., 235.
[4]) Manu IV, 243. II, 249. (Wuttke II, 403.)
[5]) Manu XII, 16—22

an ihrem Geiste, für die Handlungen der Rede an den Organen der Rede, für die des Körpers am Körper. Für die körperlichen Vergehen geht der Mensch nach dem Tode in den Zustand der leblosen Dinge, für die Sünden der Rede empfängt er die Gestalt eines Vogels oder eines vierfüssigen Tieres, für geistige Sünden wird er in den niedrigsten menschlichen Klassen wieder geboren. Wenn eine Eigenschaft im Menschen besonders überwiegt, so empfängt der Betreffende in der Metempsychose einen dieser Eigenschaft entsprechenden Leib; der Mörder eines Brahmanen kommt in den Leib eines Hundes, Ebers, Esels . . . ., der Getreidedieb wird zur Ratte, der Wasserdieb zur Ente . . . ., der Pferdedieb zum Tiger, der Obstdieb zum Affen, der Frauendieb zum Bären . . . ., der Ehebrecher zu Gras oder Schlingpflanze etc."[1]) Selbst auf relativ geringere Vergehen (Schlagen eines Brahmanen auch nur mit einem Grashalm, Töten und Essen eines Tiers ohne dargebrachte Spende davon) steht eine ganze Reihe von Metempsychosen.[2]) — Die körperlich angeborenen Verbrechen und das einen Menschen von Geburt an verfolgende Unglück werden ebenfalls als Strafe für die nicht genügend abgebüssten Sünden eines früheren Körperlebens angesehen: „Nach ihren [früheren] Thaten werden die Menschen dumm, stumm, blind, taub, missgestaltet geboren; wer seine [früheren] Sünden nicht abgebüsst hat, der wird dann bei seiner Geburt unheilvolle Zeichen tragen."[3])

Der ausgebildete Brahmanismus lässt die Seelen zunächst wie alles Einzelne, Individuelle in Brahma immanent sein, und als solches ursprünglich mit Brahma Eine, mit ihm Zusammenfallende bleibt die Welt auch im Grunde mit ihm eins, Brahma bleibt immer das Eine in dem Vielen. Andererseits aber ist die Welt und mit ihr natürlich die Seelen, wie alles Einzelne, als der aus sich herausgegangene, differenzierte Brahma von dem ursprünglichen und wirklichen Ureinen verschieden, deckt sich nicht völlig mit ihm[4]); „die ganze Welt ist zwar Brahmas Sein und Wesen, aber sie ist nicht das ganze Brahma; das eine, einige, unterschiedslose Ursein reicht noch über die Welt der Vielheit hinaus." — Brahmas Unwandelbarkeit wird nicht gestört durch die Veränderungen in der Welt, so wenig wie die Sonne dadurch bewegt oder verzerrt wird, dass ihr Abbild im Wasser dies thut.[5])

Analog dem doppelten (nämlich absoluten und modifizierten) Sein des Brahma ist auch in den Einzeldingen ein höheres und niederes

---

[1]) Manu XII, 8 f. 25. 55 ff. 81.

[2]) Wuttke II, 403.

[3]) Daselbst 402.

[4]) Es ist dies genau dasselbe Verhältnis wie das uns näherliegende der spinozistischen natura naturans zur natura naturata.

[5]) Wuttke II, 323 nebst den Belegstellen.

Sein wahrzunehmen: das Äusserliche, Körperliche, Bewegte, die Gestalt ist das entäusserte, entgöttlichte oder mindergöttliche Brahma: das Innerliche, Unkörperliche, die bewegende Kraft, die Seele in der Welt wie im Einzelwesen ist das absolute Brahma. Aber „das Brahma wohnt nicht etwa bloss als eine Kraft in dem menschlichen Geiste, sondern es ist dieser selbst: es ist in und an dem Geiste nichts, das nicht Brahma wäre".[1])

Diese Potiorität des Intelligiblen gegenüber dem Materiellen wird bei der entwickelnden Darstellung zur Priorität.[2])

Die Selbstdifferenzierung Brahmas wird als ein Sichselbstanschauen dargestellt. Infolge dieses Aktes entstanden die geistigen Prototypen, puruscha's, die individuellen Geister, die δαίμονες sozusagen. Diese intelligible Welt fiel von der Gottheit ab. Diese beschloss nun, die materielle Welt zu schaffen und hierher die Geisterwelt, die bisher im Äther[3]) gelebt hatte, zu bannen, damit sie, in diesem Straf- und Prüfungszustande befangen, im Kampfe mit der befleckenden und hindernden Kraft der Materie sich durch die göttliche Kraft des Geistes selbst läutern und so der Vereinigung mit ihrem Urquell wieder würdig würde. — Wer nun durch wahre Erkenntnis, die durch Selbstentäusserung mit Bussübungen gestärkt wird, sich schon hier ganz ins Göttliche versenkt hat, geht in dasselbe wieder auf, „gelangt zu Brahmas Himmel", von wo aus es keine Wiedergeburt mehr giebt.[4])

„Bis zu Brahmas Himmel aber giebt es aus allen Sphären eine Wiedergeburt auf die Erde." — „Die nicht erkennenden Menschen kehren zurück in den Mutterleib, um einen neuen Körper zu empfangen: andere gehen in Unlebendiges, je nach ihren Werken." Ähnlich: „Wer rein und bezähmt ist, Busse übt, die Sinne zügelt, Tugend übt, Erkenntnis der Veden besitzt, ... wird als ein Gott wiedergeboren; wer nicht an guten Thaten Lust hat, unbeständig ist, an der Sinnlichkeit hängt, ... wird als Mensch wiedergeboren: der Schläfrige, Grausame, Gott Leugnende, Gierige . . . wird als Tier[5]) wiedergeboren." — Aus diesen niederen Stufen giebt es aber eine Befreiung. „Nachdem die Menschen als einen ihren Thaten würdigen

---

[1]) Wuttke II, 324. 326 ff.

[2]) Die folgende Darstellung nach Benfey, Indien, 173 ff. und Wuttke's gutem Material.

[3]) oder im „Himmel".

[4]) „Die vollkommene Befreiung ist unbedingt: es giebt keine Rückkehr der Seele aus dem Verschlungensein im göttlichen Wesen, sodass sie, wie früher, weiteren Wanderungen unterworfen wäre." — Wuttke II, 402.

[5]) Nach der brahmanischen Lehre sind ja die verschiedenen Seelen nur graduell verschieden. Wuttke II, 324 unten. 401.

Lohn den Zustand eines Tieres empfangen haben, werden sie im Laufe der Zeit wiedergeboren als arme, niedrige Menschen; — dann, wenn sie gebüsst haben, werden sie in hohen Familien geboren, . . . begabt mit Wissen und Reichtum." Bleibt der Mensch auf der schliesslich zu erlangenden höchsten Erdenstufe eines sich selbst Entäussernden, ins Göttliche ganz Versenkenden, so gelangt er auf immer in das Ureine zurück: „Nach mehreren auf einander folgenden Geburten kehrt nicht mehr in diese Welt zurück der Mensch, der sich selbst opfert."[1])

Wenn so alles wieder in den Urgrund eingegangen, setzt Brahma wieder neue Welten aus sich heraus, unzählig oft. „Gleichsam spielend wirkt er dies, der Erhabene, für und für."[2])

Brahma ist Ein und Alles, das einzig wahre Sein, das Urewige, Absolute.[3])

Ist hier das reine Sein das wahre Wesen des Alls, die Welt der Erscheinungen als Nichtseiendes nur Schein, so dreht die revolutionäre Buddhalehre, im 6. Jahrhundert v. Chr. in Anlehnung an die alte Sâmkhyalehre entstanden und in schnellem Siegeslauf sich ausbreitend[4]), das ganze Verhältnis um.

Das Nichtsein ist das wahre Wesen der Dinge; dieses Nichtsein ist im Gegensatze zum Brahmanismus real, es ist das „mit der Grenze und Verneinung durchzogene endliche Sein, das Viele"; während dort gerade umgekehrt die mera affirmatio des reinen Seins alles beherrscht, so hier die mera negatio des Nichtseienden.[5]) Es giebt hier keine emanierende Gottheit, keine Urkraft, sondern die Voraussetzung der Welt ist das absolute Nichts. „Alles wurde aus Nichts und durch Nichts und wird wieder zu Nichts, denn es ist nichtig.[6]) Alles ist eitel im Himmel und auf Erden, und Himmel und Erde selbst sind eitel, und auf den Trümmern der zusammenbrechenden Welt thront ewig das Nichtsein".[7]) Alles, was besteht, ist hier wirklich nur wert,

---

[1]) Wuttke a. a. O. 402. 403. Vgl. 398—400.

[2]) Ibid. 301. 406.

[3]) Ein Werden ist hier, wie in jedem strengen Monismus (z. B. auch bei Spinoza) ausgeschlossen, alles Leben ist nur Schein in diesem toten Allsein.

[4]) Wuttke II, 520.

[5]) Richtig sagt Wuttke: „Der Brahmane hatte eine ewig ruhende Gottheit, der Buddhist eine fort und fort wogende Welt; jener hat ein Sein ohne Werden, dieser ein Werden ohne Sein, das Dasein steht dem Buddhisten nirgends still, alles fliesst." II, 525.

[6]) Wuttke II, 525. 527. — Beidemal, im Brahmanismus und Buddhismus ist das Erdendasein ein *μὴ ὄν*, das einemal im Gegensatze zum *ὄντως ὄν*, das anderemal im Gegensatze zum *οὐκ ὄν!*

[7]) Wuttke, a. a. O.

dass es zu Grunde geht. Auch das Leben ist nur ein Hauch, es „dauert nur solange wie nötig ist, um einmal ein- und ausatmen zu können". Ebensowenig wie eine ewige Gottheit, giebt es ein ewiges Leben des Individuums: freilich nur das Einzelne ist, aber schon ist es nicht mehr, und weil es so vergänglich ist, soll es auch nicht sein, muss es zerfliessen ins Nichts.[1]) Das ist „die beseligende Lehre vom Nichtigen", der auf die Spitze getriebene Pessimismus.

Eine absolute Präexistenz der Seelen, wenigstens eine reale, kann es hier nicht geben, höchstens die ideale, dass die Möglichkeit vorhanden ist, dass die Seelen aus dem absoluten Nichtsein in das Scheinsein des nichtigen Sansara-Seins kommen. Aber eine relative Präexistenz ist insofern gegeben, als die Seelen, welche sich noch nicht auf Erden selbst zu entäussern, dem Nichts anzunähern, in pessimistischem Weltschmerz selbst zu verneinen vermögen, noch längere Zeit in dem Scheindasein des noch nicht völligen Nichtseins bleiben und durch eine Reihe von Existenzen wandern müssen. Je niedriger die irdischen Wesen sind, desto mehr hangen sie am Leben, je weiter sind sie also von der wahren Seligkeit des Nirwana entfernt, während „der Vollendete durch die Wahnversiegung" der Seinsversiegung und damit der Seligkeit am nächsten kommt.

Dieser Vollendete, der das ganze nichtige Sein in seinem Wesen, nämlich seiner Nichtigkeit erkannt hat, erinnert sich nun auch an die vielen früheren hinfälligen Daseinsformen, die er vor der Wahnverlöschung durchgemacht, „wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreissig Leben, dann an vierzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltvergehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltenentstehungen-Weltenvergehungen: Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende, dort verschieden, trat ich anderswo wieder ins Dasein: da war ich nun, jenen Namen hatte ich" etc.[2])

Der Qualität nach giebt es fünf Stufen bis zur absoluten Wahnerlösung, mit dieser sechs. Da mit der Entfernung vom seligen Nichtsein, von der Wahnerlöschung, die Qual wächst, ist im Anschluss an die alt-indischen Volksvorstellungen ein besonderer Qualort, „der Abweg", als die tiefste Stufe beibehalten, ebenso in Anbequemung an

---

[1]) Ibid., 535 f.

[2]) Die Reden Gotamo Buddho's. Übersetzt von K. E. Neumann. Leipzig. 1896. S. 112. (u. ö., da sich dieselben Formeln konstant wiederholen.)

die, auch im Brahmanismus noch neben dem Ureinen bestehenden, Göttervorstellungen die der Wahnerlöschung nächste Stufe als die der Götter bezeichnet. Unter den Menschen stehen noch die Gespenster, die ebenfalls aus dem brahmanischen Volksglauben entlehnt sind. Im Buddhismus bedeuten schliesslich diese fremden Anleihen nichts, alle die fünf Pfade sind ja nur nebensächliche Formen gegenüber dem einzig Wahren, dem Höchsten: dem Nichts. „Fünf Fährten kenne ich, Sariputto: und was für welche? Den Abweg, den tierischen Schoss, das Gespensterreich, die Menschen und die Götter. — Und die Wahnerlöschung kenn' ich, Sariputto!“ [1])

Übersehen wir die indischen Lehren von der Präexistenz und Seelenwanderung, so finden wir alle Typen der griechischen analogen Lehren wieder. Wir haben die Pluralität präexistenter (und zwar von Ewigkeit her präexistenter) Seelen des Pythagoras, Empedokles etc. in der Lehre des Rig-Veda und in der alten Sâmkhya-lehre, daselbst auch schon mehr oder minder deutliche Spuren davon, dass das Erdenleben eine Strafe sei, sowie von Metempsychose. Bei Manu haben wir nicht nur die Metempsychose in Tierleiber, sondern auch in leblose Wesen, wie bei Empedokles in Pflanzen; ebenso bei ihm, wie wahrscheinlich auch schon im Rig-Veda, die Hölle. Im Brahmanismus sind die (allerdings emanierten) puruscha's den *δαίμονες* des Empedokles ähnlich, wir haben hier deutlich den bei allen sich an Empedokles Anschliessenden vorhandenen präexistentiellen Abfall der Geisterwelt [2]) und die Einkörperung als Strafe dafür. Auch zum Buddhismus finden sich Parallelen: die Erinnerung an frühere Metempsychosen bei Pythagoras, die geringe [3]) Rolle, die bei Pythagoras die Gottheit spielt. — Die Metempsychosenlehre ist ganz indisch auch bei Plato; bei ihm und den späteren nehmen überhaupt die Parallelen zum Brahmanismus etc. zu. Schon zu Manu finden sich bei Plato treffliche Parallelen, z. B. die genaue Beziehung der einzelnen Tier-Metempsychosen zu bestimmten Vergehen. Ferner die bei Manu (und im Brahmanismus überhaupt) wie bei ihm vorkommende Bestimmung, dass der ganz philosophisch gelebt Habende von der Wiedereinkörperung befreit sei und dass die Seelen langsam bis zu solchem philosophischen Leben vordringen können. Auch die fünf Stufen haben Ähnlichkeit mit den brahmanischen fünf Stufen: völliges Aufgehen im Ureinen, göttliche Gestalt, Mensch, Tier, Lebloses, nur dass Plato das erste pantheistische weglässt und (ähnlich wie im Brahmanismus das Auf-

---

[1]) Neumann, a a. O., S. 117. u. ö.

[2]) Auch im Brahmanismus fehlt die klare Angabe eines Grundes dieses Abfalls.

[3]) Eigentlich spielt sie gar keine! (Vgl. Zeller I, 345.)

gehen und die „göttliche Gestalt“ fast eines sind) zwei sehr nahestehende höchste Stufen annimmt: überirdische und hochselige (göttliche) Wohnsitze, dagegen die menschliche Stufe doppelt teilt (wozu sich im Brahmanismus auch ein Pendant findet, da die einen als hochstehende, die anderen als niedrige Menschen wiederkommen), und endlich die Höllenidee statt der des „Leblosen“ hat. Die Emanation ist im Timäus durch die Schöpfung ersetzt, die puruscha's als geistige Prototypen haben Ähnlichkeit mit den Ideen, insofern als sie einerseits etwas Objektives sind, andererseits aber, ähnlich wie die Ideen zur Seele in Beziehung stehen, die intelligiblen Einzelseelen darstellen. — Auch in dem etwas unklaren Charakter der Inkorporierung findet sich eine Ähnlichkeit. Wie Plato die präexistenten Seelen teils infolge Abfalls inkorporiert werden lässt, teils infolge eines Naturprozesses (im Phädon), so wird auch im Brahmanismus als Grund ein Abfall angegeben, aber es vollzieht sich auch hier die Einkörperung doch wieder als ein blosser Akt starrer Notwendigkeit. — Die Inkonsequenz, dass Plato, trotz der Exemption des Weisen von weiterer Metempsychose, doch wieder dieselben Seelen im neuen Weltjahr eingekörpert werden lässt, ist freilich im Brahmanismus vermieden, da die ewigen Neu-Emanationen nicht die Identität der Seelen bedingen. — Wie stark die stoische und noch mehr neben der neupythagoreischen die neuplatonische Lehre bis zu Origenes an dem Brahmanismus Parallelen haben, erhellt auf den ersten Blick. Zumal die neuplatonische Emanationslehre ist beinahe ein blosser Abklatsch der brahmanischen zu nennen. Besonders tritt hier wie im Brahmanismus die Eigentümlichkeit hervor, dass die Inkorporation eine Strafe sein soll, obwohl der sogenannte Abfall ein notwendiger Weltprozess ist, sodass die Seelen eigentlich Strafe für ein Verhängnis erleiden. Auch im Brahmanismus wird wie hier ein Ausgleich zwischen Freiheit und Verhängnis, Schuld und Vorbestimmung versucht.[1]) Bei Origenes sogar finden wir die dem Brahmanismus konforme Ansicht, dass die materielle Welt erst als Strafort für die gefallenen Seelen geschaffen worden sei. Die brahmanische Ansicht, dass das Brahma in jeder einzelnen Seele ganz vorhanden sei, nicht bloss als Teilkraft, findet sich, bei den Stoikern schon angedeutet, ganz ausdrücklich im Neuplatonismus, wie Teil II bemerkt. Sehr eigentümlich übrigens ist die genaue Übereinstimmung der 6 Stufen des Plotin mit den 6 Vollkommenheitsfährten des Buddhismus (die wir soeben besprachen), nur dass er statt der Hölle die brahmanische unterste Stufe des Leblosen (Nichtanimalischen) hat! — Mit dem Buddhismus im Prinzip des fortwährenden Wechsels alles Irdischen ist die hera-

[1]) Wuttke II, 333.

kliteische Lehre verwandt, nur dass statt des absoluten Nichts die absolute Einheit des Brahmanismus den Hintergrund des steten Fliessens bildet.[1]) Wie wir bei Heraklit sahen, dass das Leben eigentlich mit jedem Atemzuge ein anderes wird, so hörten wir auch im Buddhismus es aussprechen, dass das Leben nur einen Atemzug lang (als identisches) daure.

Auf die Ähnlichkeit des philosophischen Lebenswandels der Neupythagoreer und Essener haben wir bereits oben hingedeutet (Seite 56 und 57). Schröder giebt noch mehr Parallelen, die sich teils auf die Alt-, teils auf die Neupythagoreer beziehen.

Diese kurzen Hinweise auf die Hauptähnlichkeiten der griechischen Typen der Präexistenz- und Seelenwanderungslehre mit den indischen mögen genügen. Natürlich dürfen wir uns nun nicht vorstellen, dass heute die Phönizier „die Rig-Veda-Lehre über Präexistenz etc." an Bord genommen und nach griechischem Gebiete verfrachtet hätten, ein andermal einen anderen Typus. Wir halten wissenschaftlich die verschiedenen indischen Typen auseinander; in Wirklichkeit gab es natürlich zwischen allen verschiedene Spielarten und bei dem indischen Sektenwesen erfuhren die einzelnen Lehren mannigfache Vermischungen mit anderen, wie wir dies sehr deutlich beim Buddhismus sehen.[2]) Wir müssen auch bedenken, dass bei der Stabilität des ganzen orientalischen Lebens sich vieles aus alter Zeit bis sehr spät erhalten konnte. Da alle die angeführten indischen Lehren schon vor Pythagoras aufgetreten sind, konnten sie, auch der Buddhismus (der als mächtige Revolution gewiss am schnellsten sich weiterverbreiten mochte) schon zu seiner Zeit, wenn auch natürlich auf dem Wege bis in hellenisches Gebiet mehrfach verändert, bis nach den griechischen Inseln oder Unteritalien kommen. Die einzelnen Daten der Einwanderung lassen sich natürlich nicht mit statistischer Genauigkeit feststellen. — Dass die Präexistenzlehre auf dem Landwege von Indien nordwestlich weitergewandert ist, können wir an dem Vorhandensein der präexistenten Seelen im Zend-Avesta nachweisen. Dort werden sie fravashi genannt, was Benfey[3]) als lautlich und sachlich identisch mit puruscha im Sanskrit aufgezeigt hat. In (Spiegel's Übersetzung des) Avesta[4]) werden nicht nur die fravashi's der Abgeschiedenen und Lebenden, sondern auch der Zukünftigen gepriesen, und Spiegel sagt von diesen Seelengenien: „Der fravashi hat schon vorher (vor diesem Leben) eine Existenz gehabt, seitdem die Geisterwelt

[1]) Auch die Lehre H.'s von der Materie stimmt mit der brahmanischen.
[2]) Wuttke II, 528 f.
[3]) a. a. O., S. 173.
[4]) Avesta, übers. v. Spiegel II, 110. 174.

erschaffen wurde, und ist unsterblich. Das Hinabsteigen der fravashi's in die Körperwelt ist nur ein vorübergehendes. Neben den jetzt auf der Welt vorhandenen fravashi's giebt es noch eine weit grössere Zahl solcher, die noch im Himmel weilen und erst in Zukunft in diese Welt herabsteigen werden; andere sind als Seelen frommer Menschen aus der irdischen Laufbahn bereits dahin zurückgekehrt."

Auch die platonische Vorstellung, dass die abgeschiedene Seele noch einige Zeit bei ihrem Körper verweile, hat im Avesta eine auffallende Parallele[1]) und scheint nebst anderen Zügen ähnlicher Art aus vedischen Anschauungen hergekommen zu sein.[2]) Dass aber gerade persische[3]) Ansichten zu Platos Zeit sehr bekannt sein konnten, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass Platos Mitschüler Xenophon recht viel von Persien kennt und auch noch andere gebildete Griechen gleich diesem persönlich mit den Persern damals in Berührung gekommen waren. Auch so konnten diese Lehren weiter wandern. Übrigens hatte auch schon Hekatäus von Milet, also zu Pythagoras Zeit, seine Nachrichten von Indien auf dem Wege über Persien bekommen.

Nach alle dem Gesagten halten wir die Annahme, dass die Präexistenz- und Seelenwanderungslehre aus Indien zu den Griechen gekommen sei, für die einzig wahrscheinliche.

Wir hoffen, dass es uns gelungen ist, die Eigenart beider Lehren in genügender Weise darzustellen. Wenn die Präexistenzlehre bei den Griechen ihren pantheistischen Charakter meist ganz oder doch teilweise verlor, so lag dies daran, dass den Griechen der Mensch mehr war, als dem Inder, eine wirkliche Persönlichkeit, die sich eine sittliche Welt in sich schaffen sollte, was den Brahmanen und Buddhisten bei der Nichtigkeit des Individuums streng genommen nie möglich war. — Auch die Seelenwanderung konnte niemals mit dem griechischen Persönlichkeitsbewusstsein sich wirklich vereinigen, und Aristoteles steht ganz auf griechischem Standpunkte, wenn er dagegen polemisiert.

Beide Lehren bleiben der spezifisch griechischen Weltanschauung fremd: indische Götzenbilder[4]) in einem griechischen Tempel!

---

[1]) Spiegel III, 187 f.

[2]) Vgl. Spiegel I, 249 f. mit Wuttke II, 395. (Ferner Wuttke II, 394.)

[3]) Auch solche, die aus Indien gekommen waren.

[4]) Noch weniger aber gehören diese in eine christliche Kirche, wie Origenes dies zuliess.

Litteratur.

1. Zeller, die Philosophie der Griechen. 4. Aufl. Leipzig 1876. (Verglichen ist die 5. Aufl. Leipzig 1896.) I—III.
2. Ritter, Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. (Von Bd. I—IV.) Hamburg. 1836 ff.
3. Ritter, Geschichte der pythagoreischen Philosophie. Hamburg 1826.
4. Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. 7. Auflage. Berlin 1886.
5. J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. 4. Auflage. Berlin 1896.
6. J. E. Erdmann, Psychologische Briefe. 6. Aufl. Berlin 1882.
7. Bruch, Die Lehre von der Präexistenz der Seelen. Strassburg 1859.
8. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie Halle 1834.
9. Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums. I. Stuttgart 1831.
10. Wuttke, Geschichte des Heidentums. 2 Bde. Breslau 1852 f.
11. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter. 2. Ausg. Leipzig 1891.
12. Benfey, Indien. (Ersch's und Gruber's Eucyklopädie, II, XVII. 1840.)
13. Lassen, Indische Altertumskunde. I—IV. Bonn 1844 ff.
14. Weber, Allgemeine Weltgeschichte. 2. Aufl. I, Leipzig 1882.
15. Lefmann, Geschichte des alten Indien. (Bd. II. von Onkens Geschichte in Einzeldarstellungen.)
16. A. de Chambrier, Die Rolle der phönizischen Rasse in der alten Welt. 1878.
17. Schmekel, Geographische Übersicht der phönizischen Kolonien. 1836.
18. Schmülling, Der phönizische Handel in griechischen Gewässern. I. II. Leipzig. 1884 f.

---

19. Rig-Veda. Übersetzt von H. Grassmann. 2. Bde. Leipzig. 1876 f.
20. Avesta. Übersetzt von F. Spiegel. 3 Bde. Leipzig. 1852. 59. 63.
21. Die Reden Gotamo Buddho's. Übersetzt von K. E. Neumann. Leipzig. 1896.
22. Schröder, Pythagoras und die Inder. Leipzig. 1884.
23. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoréenne. Paris. 1873. 2 Bde.
24. Böckh, Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seiner Werke. Berlin 1819.
25. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Göttingen. 1840. (I. Bd.)

26. Karsten, philosophorum Graecorum . . . . reliquiae. Amtersdam. 1835 ff.
27. Sturz, Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805.
28. Stein, Empedoclis Agrigentini reliquiae. Bonn. 1842.
29. Platonis opera omnia ed. G. Hermann. (Nebst der deutschen Übersetzung Schleiermachers.)
30. Voigtländer, Platonis sententia de animorum praeexistentia. (Partis I. partic. 1.) Diss. inaug. Berol. 1843.
31. Aristoteles opera. (Ausg. der Berliner Akademie. 1831 ff.)
32. Plotini opera. Ed. Kirchhoff. Lips. 1856.
33. Philonis opera. Ed. Pfeiffer. Erlangen. 1820.
34. Origenis opera omnia. Ed. de la Rue. IV. voll. Parisiis. 1733—59.
35. G. Thomasius, Origenes Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts. Nürnberg. 1837.
36. Redepenning, Origenes. Bonn. 1841—46.
37. Cartesii opera. Amstelaedami 1650.
38. Leibnitii opera philosophica. Ed. J. E. Erdmann. Berolina. 1840.
39. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von B. Erdmann. 4. Aufl. Hamburg und Leipzig. 1889.
40. Wundt, Grundriss der Psychologie. Leipzig. 1896.

Alle sonstigen gelegentlich benützten Werke sind in den Anmerkungen betitelt.

Druckfehler:

S. 11. Zeile 5 und 6 v. o. lies „die“ statt „den“.
S. 14. Zeile 19 v. o. lies: **un**körperliches.
S. 15. Zeile 6 v. u. streiche: sich.
S. 19. Zeile 7 v. u. lies: mittleren Pythagoreïsmus.
S. 30. Zeile 15 v. o. lies: [2]), was Zeile 18 zu streichen.
S. 100. Zeile 17 v. o. lies: Anklängen).
S. 113. Zeile 1 v. o. lies: Amsterdam.
S. 113. Zeile 16 v. o. lies: Berolini.